

Hegel om frihet

En kritikk av den liberale tradisjonens frihetsbegrep

Anders N. Skrede



Masteroppgave i filosofi, IFIKK

Veiledet av Arne Johan Vetlesen

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2010

Takk til:

Takk til veileder Arne Johan Vetlesen.

Takk til Panos Dimas og de ansatte ved Det Norske Institutt i Athen. Takk til Magnus Rønning, Kenneth Wangen, Lars Mjelve Hagen og Monica Roland.

Innhold

Innledning	6
Del 1. Liberalisme	10
Født fri	10
Hobbes	11
Moderne liberalisme	15
Skillet mellom positiv og negativ frihet	18
Berlins kritikk av positiv frihet	20
Berlins pluralisme	23
Berlins definisjon av negativ frihet	26
Det liberale dilemma	28
Del 2. Hegel	32
Abstrakt rett og atomisme	32
Pippins Hegel fortolkning	36
Anerkjennelse	38
Dannelse	40
Hegels viljesbegrep	42
Kant	48
Hegels kritikk av Kant	53
<i>Geist</i>	56
Den subjektive viljens rett	60
Del 3. Hegels stat	65
Staten	65
Det borgerlige samfunn og staten	72
Nyliberalisme	77
Markedet	84
Rettens tilvære	88

Tilsva r på Berlins paternalismekritikk	90
Litteraturliste	93

Innledning

Jeg har i denne oppgaven ønsket å vurdere aktualiteten av Hegels *Rettsfilosofien* opp mot den liberale tradisjonens syn på *frihet*. Oppgaven søker svar på spørsmålet: «hva er frihet i politisk filosofi?». Dette er oppgavens problemstilling. Det er gjerne Isaiah Berlins skille mellom positiv og negativ frihet som trekkes frem om man ønsker å forstå den liberale tradisjonen og dens forsvar av det negative frihetsbegrepet. Jeg har derfor latt Berlin få komme til orde før Hegel, som en representant for den liberale tradisjonen og dens kritiske syn på tenkere som Rousseau, Kant og Hegel. Oppgaven er delt i tre deler. Første del av oppgaven gir en generell forståelse av liberalismens frihetsproblematisering. Jeg går ikke dypt inn på de ulike tenkerne sin posisjon, men ser etter en idéhistorisk linje mellom tenkerne Hobbes, Locke, J.S Mill og Berlin. Sentralt i denne delen står Berlins forsvar av negativ frihet. Først i andre del av oppgaven blir så Hegel sin posisjon presentert, mens tredje og siste del legger vekt på hans statsbegrep og hvordan det skiller seg fra den liberale tradisjonens statsbegrep. Avslutningsvis vil jeg også gi en hegeliensk kritikk av nyliberalismen, for å vise hvordan Hegel kan sies å være aktuell i moderne debatt.

Det er verdt å si noen ord i innledningen om Hegel og valget av Hegel som opponent. Det har vært en fornyet interesse for Hegel de siste årene, og denne interesse har ikke ensidig knyttet seg til Karl Marxs bruk av Hegel, eller et forsvar av Hegel mot Karl Poppers beskyldninger om totalitarisme, slik han ofte plasseres i filosofihistorien. I stedet betraktes Hegel som en dyptgående samfunnsanalytiker, med en egen evne til å se og artikulere problemer som preger det moderne samfunnet. Hegel skrev og arbeidet i kjølvannet av den franske revolusjon, den tyske *Sturm und Drang* bevegelsen og med Kant, opplysningstid og reformasjonen som viktige inspirasjonskilder. I seg selv bør dette gjøre ham interessant om en ønsker å forstå den moderne filosofihistorien. Men mer viktig for spørsmålet om frihet – som jo er fokuset i oppgaven – er Hegels påstand om at frihet kun er oppnåelig innenfor *staten*. Hegel er kritisk til den liberale tradisjonens kontraktteoretiske opphav og ideen om frihet som en «egenskap» individet naturlig er i besittelse av. Han er uenig med den liberale tradisjonens påstand om at det er staten som begrenser individuell frihet og det som naturlig følger, ønsket om en minimumsstat. Allerede ser vi at en kan skissere klassiske politiske skillelinjer på en høyre- og venstre- akse, men jeg har ikke tenkt å føre filosofien videre i ideologiens baner. Jeg skal forholde meg til frihet og to ulike filosofiske tradisjoners syn på frihet, slik Berlin trekker skillet.

Noen ord om oppgavens oppbygning. Det utvalget av tenkere som jeg lar definere den liberale tradisjonen vil kunne kritiseres for å være for smalt eller for lite, for å utelate noen eller fokusere for mye på andre, men dette er begrensninger en må til å gjøre. Blant annet ble det nødvendig å utelate John Rawls konsepsjon om og forsvar av politisk liberalisme. Rawls omfang tillot rett og slett ikke en diskusjon innenfor rammene av oppgaven. Så bør det nevnes at jeg lar et lite knippe godt kjente stemmer fra liberale tradisjonen slippe til først og få sette premissene for debatten, før Hegel slipper til ordet. Dette preger nok framstillinga av Hegel noe, men dette ble det naturlige valget. Det er Hegels forståelse av frihet, både som en kritikk og et alternativ til liberale tradisjonen, jeg lar vinne frem. Han tilbyr en alternativ til den liberale tradisjonen og med Hegel møter vi rett og slett en annen måte å tenke på.

Den fortolkningstradisjon Berlin med Popper må sies å være del av, forstår og leser Hegel på en måte som har blitt utfordret i stadig større grad. Det er derfor nødvendig å si noen ord om valg av litteratur om Hegel. Hovedverket jeg forholder meg til i oppgaven er *Rettsfilosofien*. For å kunne vurdere aktualiteten av *Rettsfilosofien* har det vært naturlig aktivt å ta i bruk den litteratur som har blitt utgitt om Hegel fra midten av syttitallet og utover, ettersom det er fra denne perioden og utover en finner den moderne Hegel-lesningen og den kontemporære debatten rundt Hegel. Den nåtidige debatten som foregår er til stor hjelp for å forstå og vurdere relevansen av Hegels 200 år gamle verk. Omfanget og mengden kommentarlitteratur om Hegel er omfattende, og Hegel forskerne synes ikke å enes som hvordan tolke Hegel (et problem som jo på ingen måte er unikt for Hegels filosofi). I arbeidet med litteraturen om Hegel ble det raskt tydelig for meg at Hegels begrep om *Geist* (ånd eller spirit på engelsk) står helt sentralt i hans filosofiske prosjekt. Det skiller seg ut to leire her, de som ser til en metafysisk og de som ser til en ikke-metafysisk lesning. Min vurdering ble, og jeg kan ikke gi en større begrunnelse for det uten å skulle begynne på en helt annen avhandling, at en ikke kan overse det metafysiske hos Hegel. Jeg vendte meg derfor til den kanadiske Hegel kjenneren Charles Taylor og hans monumentale *Hegel* (1975) i håp om få et håndterlig grep om Hegels *Geist*. Selv om Taylors forståelse av *Geist* er innsiktsfull og perspektivrik endte jeg med å finne Taylors tolkning uplausibel. Jeg søkte derfor i kommentarlitteraturen etter et alternativ som beholdt en «pro-metafysisk lesning», og som samtidig kunne gi en alternativ tolkning til Taylors. Robert B. Pippins bok *Hegel's Practical Philosophy – Rational Agency*

as *Ethical Life* (2008) både aktualiserer og gir en fruktbar fremstilling av Hegel, vel å merke uten å forsøke skyve unna Hegels vanskelig begrep *Geist*. Samtidig er det flere elementer fra Taylor, blant annet Taylors *ekspressivisme*, som Pippin gjør bruk av. Den Hegel-tolkning jeg har valgt å basere meg på i oppgaven er således Pippins. Sentralt i Pippins fortolkning står Kant, og jeg valgte derfor – som ofte er vanlig – og presentere Hegel ved hjelp av Kant. Faren ved å bruke Kant på denne måten, er at en kan gjøre Kant til et middel og ikke behandle han som et formål i seg selv. Jeg vil altså allerede i innledningen trekke frem at den Kant en møter i oppgaven først og fremst kontekstualisere Hegel.

Alle referanser med kun henvisning til en paragraf (§) referer til *Rettsfilosofien*. Henvisning til *anmerkninger* eller *tillegg* til en paragraf markeres henholdsvis enten med en A eller en T.

Del 1. Liberalisme

Jeg vil første delen av oppgaven skissere noen generelle prinsipper for å gi en mer eller mindre idéhistorisk forståelse av den liberale tradisjonen og dens forståelse av frihet. Jeg vil gjøre dette ved først å se på den *klassiske* liberale tradisjonen opphav, hvis utgangspunkt er at individet er naturlig fritt og med egalitære rettigheter. Jeg vil så gå til en fremstilling av den *moderne* liberale tradisjonen ved først se på J.S Mill posisjon for så se på Isaiah Berlins forsvar av negativ frihet. Det å skulle definere den liberale tradisjonen, kun vet et lite utvalg tenkere står i fare for å overse forskjeller så vel som likheter.¹ Jeg har derfor latt Berlin eget skille mellom negativ og positiv tjene som grunnmodell for å forstå den liberale tradisjonen, men ønsker altså først å følge et spor fra Hobbes og fremover, før jeg setter frem Berlins argumentasjon. Først i andre del av oppgaven vil vi så bevege oss inn på Hegels posisjon.

Født fri

Liberalismens opphav er å finne i framstillingen av individer som født frie og like, og med alle rettigheter gitt fra naturen. Postulatet om naturtilstanden er hos de klassiske kontraktteoretikere Thomas Hobbes og John Locke ment som et argument for at individet er født naturlig fritt, slik Locke fremsetter det når han skriver «... all men are naturally in ... a state of perfect freedom...» (Locke 1980, s.8). Naturtilstanden tjener også en annen funksjon, hvis individet er født fritt er det begrensninger i frihet som må forklares, postulatet utgjør slik del av en argumentasjon som hevder at politisk autoritet eller lov som reduserer frihet må kunne legitimeres.

Locke og Hobbes bygger staten på *frivillighet*. Samfunnskontrakten er en pakt hvor voksne individer samtykker til å overføre sine naturlige rettigheter til staten, slik Hobbes oppsummer det når han skriver følgende: «[t]he right of all sovereigns is derived originally from the consent of everyone of those that are to be governed» (Hobbes 1996, s.395). I likhet med Hobbes legger Locke stor vekt på å fremstille individene som stilltiende bundet og forpliktet til fellesskapet gjennom et opprinnelig samtykke (Locke 2009, s.29). Hobbes og Locke former den liberale tradisjonens forståelse av staten fra tidlig av; de hevder legitimeringen av politiske strukturer må skje ved opprettelse av en «sosial kontrakt», og argumenter for at

¹ Lars Fr. H. Svendsen gjør et poeng ut av at liberalisme må oppfattes som et «essentially contested concept» (2009, s.9) i forordet til antologien *Liberalisme* og at liberalismen ikke har en entydig og klar definisjon.

statens legitimitet bygger på overføringen av individuelle rettigheter til staten. Skal individet ønske å overføre sine rettigheter til staten må derfor staten oppgave være å ivareta disse rettighetene. Kravet om legitimering av politisk struktur eller makt ber om stillingstagen til spørsmålet om formålet med opprettelsen av staten og hva staten er ment å skulle tjene. Statens rolle, slik klassisk kontraktteori fremsetter det, er primært knyttet til det å ivareta individets *frihet* og *eiendom*. Ved å undersøke Hobbes argumentasjon skal vi se nærmere på denne forståelsen av staten i neste avsnitt. Jeg har da ikke tenkt å gå nærmere inn på Lockes posisjon, som på mange punkter skiller seg fra Hobbes sin, men begrenser meg til en undersøkelse av Hobbes forståelse av staten. Det vi kan slå fast så langt er at Hobbes og Locke begge hevder individet er *født fritt* og *med alle rettigheter*. Sammen med kravet om legitimering av politisk struktur – kan denne forståelsen av frihet sees som startpunktet for den liberale tradisjonen.

Hobbes

Hobbes hovedverk *Leviathan* (1651) ble skrevet i starten av en periode hvor søken etter en *balanse* mellom individets frihet, og nødvendig statlig makt for å sikre sosial og politisk stabilitet, gradvis formet den politiske dagsorden (Held 2006, s.61). Den liberale tradisjonens agenda på 17- og 18- hundretallet rettet seg mot å demokratisere fyrsten og stod derfor i opposisjon til den absolutte makt som vi finner i Hobbes' *Leviathan*.² Hobbes prosjekt kan derfor i beste fall beskrives som en kvalifisert form for liberalisme ettersom opprettelsen av overmakten for å kontrollere individene legger sterke begrensninger på individuell frihet (Gaus & Courtland 2008, sek.1.1). Allikevel er Hobbes en *foregangsfigur* i den liberale tradisjonen. Blant annet får hans statsbegrep varig innflytelse på den liberale tradisjonen, og hans identifisering av *egeninteressen* utgjør et viktig veiskille som vil prege mye av tenkningen i politisk filosofi etter ham. Det å forstå Hobbes' innflytelse på den liberale tradisjonen er derfor verdifullt for å forstå dens opphav og utvikling. Men før vi ser nærmere på hans konkrete argumenter er det verdt å kort skissere deler av det historiske bakteppet som utgjør Hobbes samtid. Dette for bedre å forstå hva som motiverer Hobbes argumentasjon. En kort historisk plassering vil også synliggjøre hvordan en må anta at historiske hendelser i stor

² Locke frykter Hobbes tyrann. Locke mener ingen kunne ønske å erstatte det som er uønsket i naturtilstandens med overmakten: «This is to think, that men are so foolish, that they take care to avoid what mischiefs may be done them by pole-cats, or foxes, but are content, nay, think it safety, to be devoured by lions» (2009, s.50).

grad kan sies å påvirke filosofiske standpunkter og argumenter, samtidig som vi i denne perioden finner det historiske opphavet til flere sentrale liberalistiske prinsipper.

Den absolutte monarks legitimitet var fra femtenhundretallet basert på «guddommelig rett», gjerne utøvd og fremvist ved ritualer koblet til monarkens hoff, slik vi kjenner det fra beretninger om den franske solkongens liv (Louis XV). Når kongemakten fra femten- til attenhundretallet økte skjedde det samtidig en proporsjonal vekst i det administrative apparatet for å kunne håndtere den økende innflytelse kongen tok i besittelse. Det administrative apparatet ble slik i seg selv en maktstørrelse som – paradoksalt nok – over tid utfordret den samme absolutte kongemakten som den var fundamentert på. Held (2006) oppsummerer dette som følger: «Absolutism, in short, created within itself the development of new forms of and limits on state power – constitutionalism and (eventually) participation by powerful groups within the process of government itself» (Held 2006, s.57). Den styrkede og konsentrerte sentralmakt ledet altså til sin egen oppløsning ved å skape grobunn for et mer nasjonalt og sekulært maktsystem.

Avgjørende for endringer i statlig organisering som preget Europa på denne tiden var også *protestantismen*. Reformasjonen utfordret mer enn bare Paveveldet; med reformasjonen vokste det frem en idé som la vekt på det enkelte individs forhold til Gud. Den lutherske og kalvinistiske tro kan sies å avise kongemakt basert på Gud og erstatte det med et bilde av individets *private* forhold til Gud som det sentrale element i et religiøst liv. Religiøs tro ble med andre ord gradvis privatisert, og dette svekket konge- og kirkemaktens maktposisjon som «et mellomledd» mellom Gud og individ. Protestantismen utfordret kongen og kirkens makt over individet.³ Det nye synet på individet som reformasjonen og den etterfølgende protestantismen brakte med seg, ga slik næring til en voksende forståelse av individet som agent og herre over egen skjebne, og viktige trekk ved fremveksten av *individualisme* har således sitt opphav i denne perioden. For klassiske kontraktteoretikerne som Hobbes og Locke ble derfor, som Taylor påpeker, ideen om individet som *selvdefinerende* noe en måtte

³ Thomas Krogh påpeker i etterord til *Rettsfilosofien* at Hegel legger spesielt vekt på protestantismen: «[I] det som ofte kalles den protestantiske privatiseringen av Gudsforholdet, så Hegel nettopp begynnelsen på det begrepet om frihet som han mente lå til grunn for den moderne stat» (2006, s.412). Krogh mener Hegel så reformasjonen som en «modernisering» av menneskets forhold til staten og at reformasjonen åpnet døren for individualisme.

ta hensyn til: «For a self-defining subject, obligation could only be created by his own will. Hence the great importance of the myth of the original contract» (Taylor 1979, s.74).

Hobbes' kjennskap til tredveårskrigen (1618 – 1648) må ha tegnet et tydelig bilde av statens porøse maktfundament så lenge det var religiøst forankret. Tredveårskrigen brakte Europas fyrstedømmer i kne, og selv om en krigen hadde flere årsaker fremstår den religiøse motivasjonen bak krigen som vesentlig for Hobbes. I korthet er Hobbes syn at religiøse spørsmål har nok sprengkraft til å utfordre statens maktfundament, og dermed også stabilitet, ettersom det ikke er mulig å avgjøre sannhet for den type spørsmål religion befatter seg med.⁴ For å sikre *stabilitet* blir dermed Hobbes anbefaling til suverenen å skille seg fra sitt religiøse opphav og heller fundamentere staten på annet vis. Fyrsten bør forholde seg *nøytral* ovenfor individenes religiøse *overbevisning* og finne annen grunn å bygge staten på.⁵

Hobbes' agenda retter seg mot å undersøke hva det er som kan tenkes å samle undersåttene. Hvordan unngå splittelse og konflikt for å sikre *stabilitet*? Han fokuserer derfor på individenes *likheter* (Hobbes 1996, s.87). Undersøkelsen leder Hobbes til å argumentere for at sentralmakten kan fungere samlende hvis den retter seg mot de egeninteresser individene har *felles*, som ønske om sikkerhet for frihet og eiendom. Hobbes identifiserer et minimum av fellesgrunn mellom individene som han mener er tilstrekkelig for at de alle kan trekke den samme slutningen, så lenge alle kjemper om de samme godene er staten bedre i stand til å tjene ens *egeninteresse* enn man på egenhånd kan evne ivareta den. Egeninteressen kan slik fungere *samlende* (Wolin 2004, s.248). Dette *instrumentelle* synet på staten gir også løsningen på hva Hobbes ser som en utfordring – gitt sitt eget postulat om individene som naturlig frie – hvordan overtale individene til å oppgi sine naturlige rettigheter?⁶ Individene tenkes likt å skulle resonnerer seg frem til fordelene ved å overføre sine naturlige rettigheter i «bytte» for den sikkerhet overmakten kan tilby, ettersom det motsatt – naturtilstanden – er uholdbar.

⁴ Hobbes mener «sannhet» er en lingvistisk egenskap. Hobbes er med andre ord ikke realist. Blant annet kan en se at overskrift til Kapittel IV i *Leviathan* leser «For True and False are attributes of Speeace, not of Things. And where Speech is not, there is neither Truth nor Falsehood». Hobbes mener at språk er i stand til å etablere «sannhet», men han gir seg ikke inn på språkfilosofisk undersøkelse av hvordan avgjøre ulike krav på sannhet. Derimot søker ham mot å identifisere ulike kilder til konflikt som en må unngå.

⁵ En bør merke seg at Hobbes sin tidlige sekulære holdning, ikke er ment som et forsvar for religionsfrihet, men er en anbefaling til suverene om hvordan sikre stabilitet.

⁶ Hobbes definerer frihet som negative frihet: «Liberty of the man... consisteth in this, that he finds no stop, in doing what he has the will, desire, or inclination to doe» (1996, s.146).

Individene tenkes å ville samtykke til statens opprettelse.⁷ Argumentasjonen for at statens oppgaver kun bør være knyttet til instrumentell økonomisk og administrativ styring, etablerer hva vi kan betegne som to helt sentrale liberale ideer: en liberal sekulær «trosartikkel» om å holde det *religiøse privat* og en forståelse av staten som instrumentell til *økonomiske* og *administrative* oppgaver (Wolin 2004, s.540-42).

Ved å identifisere egeninteresse som *bindeledd* mellom stat og individ, åpner Hobbes døren for en tankeretning som vil prege liberalismen etter ham. Samtidig markerer det et viktige idéhistoriske skille til antikkens forståelse av individet. For Hobbes er egeninteresse et problem så lenge den er forlatt ukontrollert i en verden hvor det er knapphet på goder. Individenes absolutte frihet, slik en finner det i naturtilstanden, leder til en uholdbar tilstand av konflikt og er uforenlig med en stabil stat ettersom individet er dyrisk og brutalt. Men Hobbes forsøker ikke av den grunn å endre naturlig egoisme og begjær, slik den antikke modellen sikter mot. Individene er like og *uforanderlige* (statiske) slik Hobbes ser det; de kan ikke endres. Han forsøker derfor ikke å endre individenes interesser, men forstår istedenfor politikk som et spørsmål om hvordan *kontrollere* og *betjene* individenes *interesser*. Uønskede trekk kontrolleres ved å sette dem i et egnet *system*.⁸ Overmakten sørger for å holde individene «i sjakk». Det peker frem mot Adam Smiths senere løsning om å sette egeninteressen i et *system* på en slik måte at det gagnar fellesskapet (Vetlesen 2009, s.28; Dahl 2002, s.156). Jeg vil problematisere denne måte å tenke på senere i oppgaven (del tre), men foreløpig er det altså det å forstå Hobbes argumentasjon som skal oppta oss.

Hobbes avviser den antikke kobling mellom *etikk* og *politikk* og markerer tydelig avstand til Aristoteles' ønske om å forme individenes indre kvaliteter. Han avviser eksplisitt det han kaller Aristoteles' doktrine om at noen er født bedre eller smartere og derfor bør lede ettersom alle i naturtilstanden er like (Hobbes 1996, s.107). Idéhistorisk markerer dette et viktig brudd med antikken. Sammen med Machiavelli rydder Hobbes «... det sosiale feltet for politisk styring og manipulasjon [og] sekulariser det sosiale rommet og gjør det til et rent politisk

⁷ Naturtilstanden tjener slik to funksjoner: 1) Det å overbevise individene om hva de har å vinne på å frasi seg retten til alt i naturtilstanden, for slik å bytte frihet mot sikkerhet. 2) En appell til individene om å beholde den allerede foreliggende orden. Naturtilstanden fungerer som en advarsel. Brudd med allerede etablert orden vil resultere i en «alles-krig-mot-alle».

⁸ Lockes noe forenklede forståelse av menneskelig motivasjon kan i stor grad sies å være lik Hobbes sin; appetitt og aversjon styrer atferd og trenger derfor å kontrolleres gjennom et apparat som kan dele ut «straff og belønning». Se *Editors introduction*, Macpherson C. B, s. xi (Locke 1980).

doméne» (Schaaning 2000, s.14). Når Hobbes fremmer det syn at statens oppgaver kun bør være økonomiske og administrative, ligger det implisitt et syn om at staten må være nøytral ovenfor oppfatninger om hvordan en skal leve sitt liv. Staten bør være like nøytral ovenfor *eudaimonia* (det gode liv) som den er overfor religiøse livssyn, altså det området som religion søker å utøve dominerende innflytelse på og som Hobbes hadde sett lede til konflikt i tredveårskrigen. Hobbes kan slik sies å forberede grunnen for senere liberal-sekulært tankegang, men også for et liberalt ønske om å holde staten så *nøytral* som mulig (S. B. Smith 1989, s.63). Tankegangen synes å være følgende; det er bedre å overlate valg av livsførsel til den enkelte, fremfor å trekke staten inn i konflikter rundt spørsmål om hvordan en bør leve. Bruddet med antikken vil jeg i så måte holde fast ved som *definerende* for liberalismen. Hobbes legger fundamentet for den kritiske holdning til prosjekter som forsøker å forme individene, som en finner i moderne liberalisme.⁹ Dette vil vi finne igjen i Berlins posisjon.

På tross av de helt klare anti-liberale tendensen i Hobbes argumentasjon for overmakten, har han altså hatt vedvarende innflytelse på den liberale tradisjonen. En finner hos Hobbes blant annet opphavet til et økonomisk og administrativt statsbegrep, en forståelse for at spørsmålet om hvordan å *håndtere* individenes *egeninteresser* må stå sentralt i politisk filosofi, og et brudd med den antikke modellen og dens ønske om å forme individenes indre kvaliteter. Vi har også sett hvordan Hobbes argumentasjon kan relateres til historiske hendelser i hans samtid, ved kort å skissere det historiske bakteppet for den *klassiske* liberalismens fremvekst.

Moderne liberalisme

I den *moderne* liberalismen er en opptatt av at individene har sin egen livsoppfatning og at dette er noe som må respekteres. En finner en *ny* problemstilling som ikke opptok Hobbes: frihet blir med J.S Mill forstått som mulighet til å velge sin egen vei og sine egne mål i livet. En moderne liberalist som Mill frykter Hobbes despot og stiller spørsmål om staten skal ha rett til å legge hånd på det *private* rom. Det er et grunnleggende trekk ved tenkningen i *moderne* liberalisme at staten ikke skal kunne påtvinge borgerne en foretrukket måte å leve sine liv på. En moderne liberalist setter derfor gjerne likhetstegn mellom frihet og minst mulig

⁹ En kan lese en tidlig advarsel mot utopiske statsprosjekter hos Hobbes i det hans antropologi avviser at individene kan finne «... en mer høyverdig eksistens bare de trer inn i en bestemt kollektiv orden», slik religion eller antikkens politikk kan sies å søke mot (Vetlesen 2009, s.24). Advarselen kan i så måte leses som en tidlig advarsel mot kommunistisk eller fascistisk utopier.

grad av «overformynderi» eller *paternalisme* i form av statlig inngripen. Moderne liberale tenkere søker å finne en balanse mellom minimal, men nødvendig statlig maktutøvelse og kontroll, og størst mulig grad av individuell livsførsel. Ideelt sett bør individet stå mest mulig frigjort fra staten ved valg av verdier og holdninger.

Mill uttrykker en bekymring for at sosiale krefter i det moderne samfunn har blitt så sterke at de utgjør et konformitetspress, som sammen med statens økende innflytelse og makt, etterlater et for lite rom til utvikling av *unikhet* og «eksentrisitet» (Mill 1982, s.111, 125). Mill er opptatt av at flertallet potensielt kan undertrykke enkeltindividet, men det er ikke *flertallets tyranni* som et demokratisk problem som skal oppta oss i det følgende.¹⁰ Det jeg ønsker er å se Mill som eksponent for den moderne liberalismen fokus på *enkeltindividet*. Hos Mill er det en bekymring for privatindividets frihet som aktualiserer spørsmålet om graden av statens utbredelse.

Mill ønsker å sikre privatindividets rettigheter for å kunne sikre individet mulighet til *unik*, eller *særegen*, livsførsel. Dette kommer til uttrykk i hva som må forstås som et fundamentalt prinsipp for tankegangen i det meste av moderne liberalisme: «The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others» (1982, s.68). Mill identifiserer en dimensjon han mener er helt sentralt for å sikre frihet: *fravær* av statlig inngripen. Hos Mill finner man klart uttrykt den moderne liberale preferanse for en *minimal* stat. Statens maktfundament må være tilstrekkelig til å sikre privatindividets frihet, og i likhet med den klassiske liberalismen blir staten forstått som et instrument for å sikre individets *interesser* og *rettigheter*. Men utover dette bør ikke staten ha makt eller innflytelse over individenes liv.¹¹ Mill uttrykker det ved å si at samfunnet er best tjent med å la individene leve slik de selv ønsker: «Mankind are greater gainers by suffering each other to live as seems good to themselves than compelling each other to live as seems good to the rest» (Mill 1982, s.72). Det må være opp til den enkelte selv å bestemme sine mål og ønsker i livet. (1982, s.129).

¹⁰ Mill krediterer Rousseau som opphavsmann til identifikasjonen av sivilisasjonens «korrumperende» krefter (Mill 1982, s.109-10).

¹¹ Mill er ikke kontraktsteoretiker, og avviser hvordan Hobbes mener staten er fundamentert på en kontrakt (1982, s.141). Mills argumentasjon for at individualitet sikrer progresjon, og at individualitet derfor må sikres, hviler derimot på hans *utilitarisme*: «I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interest of man as a progressive being» (s. 70). Selv om det ikke er ikke utilitarisme som opptar Mill i *On Liberty*, kommer allikevel hans grunnposisjon til syne i sitatet over.

Det er verdt å merke seg at Mills sterke forsvar for *individualisme* hevder individets *selvråderett* alltid må respekteres:

He cannot be rightfully compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinion of others, to do so would be wise or even right. These are good reasons for remonstrating with him, but not for compelling him or visiting him with any evil in case he do otherwise... In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign. (Mill 1982, s.68-69)

I sitatet ovenfor hevder Mill at individet må bli akseptert som den øverste *autoritet* i eget liv. Han utviser i så måte en skepsis til den antikke modellen hvor det gode liv er objektivt definert (eudaimonia) og kun realiserbart hvis man nærmere seg dygdene. Spørsmålet om det gode liv er et som besvares i «første persons entall» – andre kan ikke fortelle deg hvordan du bør leve ditt liv.

Argumentene for å la individene leve slik de selv ønsker, går i to retninger. Mill har en positiv tro på menneskets mulighet til å blomstre: man kan nå sitt fulle potensial hvis man har friheten til å utvikle seg slik en selv ønsker. Enhver tenkes å besitte sin egen måte å realisere seg på. Denne troen på individet underbygges av et *erkjennelsesteoretisk argument*. Dette argumentet minner om Hobbes' avvisning av muligheten til en gang for alle å kunne avgjøre spørsmål av religiøs karakter og som ledet han til å argumentere for en sekulær stat. Men Mills argument er ikke rettet mot å sikre stabilitet, slik Hobbes siktet mot, men tar derimot mål av seg å sikre *progresjon* og *fremskritt*.

Mill mener at det å hevde en vet noe med sikkerhet, og at man derfor kan avvise andres krav på sannhet, er en påstand om *ufeilbarlighet*. Påstander om ufeilbarlighet hindrer utvikling og fremskritt ettersom ingen kan gjøre krav på en slik epistemisk tilgang på sannhet (Mill 1982, s.76-77). Mill tar til orde for åpenhet (toleranse) for individets preferanser og underbygger dette ved et filosofisk argument mot dogmatisme. I *On Liberty* hevder han at den liberale stat er den stat som tillater og legger til rette for *tanke- og handlefrihet*, sammen med størst mulig grad av individuell livsførsel. Mills frihetsbegrep kan slik sies å være nært til hva de fleste gjerne forbinder med frihet: å gjøre og leve som en vil, mene hva en vil og ytre seg fritt, så

lenge det ikke går på akkord med andre sin frihet. Når vi nå går til Isaiah Berlins forståelse av frihet ca hundre år senere, vil vi se at ikke kun identifikasjon av frihet som fravær av inngripen, men også Mills forsvar for sikringen av et privat rom – det at andre ikke skal få definere hvordan en skal leve – utgjør en viktig kjerne i den liberale tradisjonens stats- og frihetsbegrep.

Skillet mellom positiv og negativ frihet

Isaiah Berlin er kjent som en av de fremste eksponentene for og forsvarere av begrepet om negativ frihet. Han stiller i essayet *Two Concepts of Liberty* (1969) to forskjellige spørsmål som han mener hver for seg er knyttet til enten negativ eller positiv frihet. Berlin mener negativ frihet er knyttet til spørsmålet om «What is the area within which the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to be, without interference by other persons?» (Berlin 1969, s.121). Positiv frihet knytter seg derimot til spørsmålet om «What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?» (Berlin 1969, s.122). Skillet mellom positiv og negativ frihet kan i kortform oppsummeres som forskjellen mellom «frihet *til*» og «frihet *fra*», hvor negativ frihet til forskjell fra positiv, dreier seg om hva som kan *hindre* en i å gjøre det en ønsker.

Vi kan gjøre forskjellen tydeligere ved hjelp av noen eksempler. Si du ønsker å gjøre *x*: kjøpe objekt *a*. Så lenge du ikke hindres i handling *x* er du i henhold til det negative frihetsbegrepet fri. For å holde eksemplet ryddig, la oss legge til side et spørsmål om i hvilken grad midler (penger) er en forutsetning for frihet eller ikke.¹² Ved det negative frihetsbegrepet avgjøres spørsmålet om du har frihet eller ikke av forhold *eksternt* til handlingen. Man kan avgjøre om man har frihet eller ikke ved å stille spørsmålet: hindres eller hindres en ikke i å gjøre *x*? La oss så sette fram det positive frihetsbegrepet. En kan gjøre dette ved å spørre etter *grunnene* aktøren har for å gjøre *x*? Vi kan konkretisere ved å stille spørsmålet: hvorfor ønsker du å kjøpe *a*? Med en gang dukker det da opp flere spørsmål; hvorfor ønsker man å kjøpe *a*

¹² Det at jeg setter det til side betyr ikke at det ikke er relevant, kun at jeg ønsker å holde eksemplet så enkelt som mulig. Det er en debatt som pågår om hvorvidt det negative frihetsbegrepet kan utelate økonomiske forutsetninger for frihet eller ikke. Se Gjelsvik (2009) for en fremstilling om hva som følger hvis en mener forståelse av frihet ikke tar høyde for om en har tilgangen på midler eller ikke, og hvordan dette kan knytte seg til hvilket syn en har på hva den moderne statens oppgaver skal eller ikke skal være.

fremfor *b* eller *c*, hvorfor nå, hva er motivasjonen, opplever en et press eller ikke? Kort oppsummert, vi spør etter hvilke grunner som aktøren oppgir for å gjøre *x* og etter aktørens grunner for valg *a*.

Hva er typiske grunner en kan oppgi for å ville kjøpe noe? Er det alltid tuftet på konkrete behov, f. eks at det er kaldt og en trenger en ny vinterjakke? Eller så en kanskje nettopp en reklamefilm for noe på TV, og etter å ha tenkt litt på det kom en fram til at dette er noe man ønsker seg og derfor bestemte seg for å kjøpe det? Eller kan det ha vært et impulsivt valg man ikke reflekterer over? En kan påpeke at forskjellen mellom det første eksemplet og det siste, er at i det ene tilfelle blir begrunnelsen gitt *før* handlingen, mens det andre er et typisk tilfelle hvor man kommer opp med en begrunnelse for handlingen i etterkant (man rettfærdiggjør handlingen retrospektivt). Skillet mellom positiv og negativ frihet bør nå uansett være klart nok. Det negative omhandler *eksterne* forhold; mens det positive ser til *interne* grunner hos aktøren (Carter 2008). Jeg går ikke på en videre handlingsfilosofisk redegjørelse for skillet mellom positiv og negativ frihet, da det som er sagt er tilstrekkelig for å forstå Berlins posisjon.

Som nevnt i innledningen har Berlins essay fått definere hva som er blitt klassiske filosofiske skillelinjer. Skille positiv og negativ frihet lar oss grovt kategorisere de ellers ulike filosofene Hobbes, Lock, Hume, Bentham og J.S. Mill under merkelappen negativ frihet, mens vi i motsatt leir kan plassere Rousseau, Fichte, Kant og Hegel. Skillet brukes også for å etablere en dikotomi mellom liberale tenkere som ønsker en minimalstat på den ene side, og kommunitaristiske tenkere som uttrykker en kritisk holdning til liberalismens individualisme på den andre. Rousseau pekes ofte ut som opphavsmann til den moderne forståelsen av ideen om muligheten for selvmestring, dvs. at man er styrt av impulser som reflekterer ens «autentiske natur», som så senere ble overtatt og videreutviklet av tenkere som Fichte, Kant og Hegel. Det er disse tenkerne Berlin først og fremst forbinder med det han kaller positiv frihet, men han ser også en forbindelse til antikkens skildring av «sjeldener i konflikt». Berlins fremstilling av det positive frihetsbegrepet er mangefasettert og langt fra entydig. Jeg vil derfor fokusere på tre punkter:

- Forklare Berlins påstand om at det positive frihetsbegrepet har et syn på *selvet* som leder til *totalitarisme* og *paternalisme*.

- Vise hvordan Berlins forsvar av *pluralisme* er knyttet til hans kritikk av at det positive frihetsbegrepet.
- Redegjøre for Berlins forståelse og definisjon av det negative frihetsbegrepet.

Jeg vil gi noen korte innvendinger til Berlins argumentasjon underveis, men først og fremst er det å forstå den liberale tradisjonens kritikk og distansering til det positive frihetsbegrepet vi skal se på.

Berlins kritikk av positiv frihet

Berlin mener positive begreper om frihet hviler på et spesifikt syn på selvet som *splittet* mellom «... the transcendent, dominant controller, and the empirical bundle of his desires and passions to be disciplined and brought to heel» (Berlin 1969, s.134). Slik han ser det forsøker man med det positive frihetsbegrepet å identifisere selvet med *fornuft*, som muligheten for et «høyere» og «mer autonomt selv», som står i kontrast med det irrasjonelle, impuls- og naturstyrte individ. Ved å si det slik går Berlin i dialog med filosofihistorien helt tilbake til Platons fremstilling av mennesket som hestekusken med to ulike spenn for vognen. Fremstillingen hans av positive begrepers syn på selvet er ikke ulikt den antikke forståelse av sjelsdeler i konflikt. Det Berlin så ønsker å si noe om, er hvordan «ønske om selvmestring» har historisk vist seg å føre til farlige nasjonale ideologiske prosjekter (Berlin 1969, s.132).

Berlin mener fremstillingen av selvet som splittet, har ledet til forestillingen om eksistensen av et «urealisert selv» som må virkeliggjøres for å oppnå frihet. Dette perspektivet mener han åpner døren for at det kan fremmes politiske idealer om hvordan det selvmestrende – det autonome – individet *bør* være. Men ved å gjøre dette står en i fare for å kunne påtvinge individene et ideal de ikke nødvendigvis ønsker: «This monstrous impersonation, which consist in equating what X would choose if he were something he is not, or at least not yet, with what X actually seeks and chooses, is at the heart of political theories of self-realization» (Berlin 1969, s.133-4).¹³ Det Berlin frykter er at ideen om individet som *splittet*, åpner for en

¹³ Arne-Johan Vetlesen har påpekt at Berlins bruk av ordet «equating» her er merkelig og at «contrasting» synes å være mer treffende for det Berlin ønsker å uttrykke. Berlins poeng må være påstanden om at positive konsepsjoner fremsetter noe om «hvilket liv en ville hatt, hvis en var en annen enn det man er». Med andre ord: Berlin mener positive konsepsjoner kontrasterer ens valg (nå) mot «something he is not», men en *likestiller det ikke* med «what X actually seeks and chooses». Forsøk på en mulig omskrivning kunne være å si at positive konsepsjoner likestiller en persons valg, med hva en annen person «X would actually seek and choose, instead»,

forbindelse mellom positiv frihet og ideologiske ideer, som så definerer hva vi mener med frihet:

[Positive] conceptions of freedom directly derive from views of what constitutes a self, a person, a man. Enough manipulation with the definition of man, and freedom can be made to mean whatever the manipulator wishes. Recent history has made it only too clear that the issue is not merely academic. (Berlin 1969, s.134) ¹⁴

Realhistorisk retter Berlin sin kritikk seg mot kommunisme eller nasjonalisme slik det artet seg i det tjuende århundre. ¹⁵ Han kaller det en «historical fact» (Berlin 1969, s.134) at synet på individet som splittet har hatt historisk innflytelse, og mener positiv frihet er oppskriften på en totalitær stat, som med makt og tvang hevder den «frigjør mennesket». Hvis man inntar et perspektiv hvor selvet trenger å frigjøres, mener Berlin det er fare for at man kan «... bully, oppress, torture [men and societies] in name, and on behalf, of their real ‘selves’, in the secure knowledge that whatever is the true goal of man... must be identical with his freedom» (Berlin 1969, s.133).

Jeg vil kort trekke frem et empirisk poeng, kontra den observasjon Berlin mener å finne som årsaken til totalitære regimers fremvekst. Som Michael Sandel påpeker, kan det synes som «... the totalitarian impulse has sprung less from the conviction of confidently situated selves than from the confusion of atomized, dislocated, frustrated selves, at sea in a world where common meaning have lost their force» (Sandel 1984, s.7). Totalitære løsninger, kan muligens springe like mye ut av *for få* konkrete moralske *holdepunkter* eller livssyn, som av en mangel på valgfrihet og muligheter. Fravær av felles mening eller det å savne felleskap kan være en sterk drivkraft, og kan åpne for uniformering og ensretting. Berlins frihetsproblematisering synes å bygge sin frykt for totalitære stater på en meget snever årsaksforklaring. Det at forestillingen om selvet som «splittet» skal være hovedårsak til

men ved en slik omformulering synes brodden i Berlins argument å falle ut. Poenget må være at positive konsepsjoner *ikke likestiller*; de hevder at hva den andre personen «would choose» er *et bedre, mer riktige valg*, enn det «X actually seeks and chooses». Slik jeg oppfatter det, må Berlin avvise moralsk realisme, fordi det å hevde at X er korrekt, rett og slett ikke er mulig.

¹⁴ I den norske oversettelsen ser noe ut til å ha gått tapt. Den norske oversettelsen leser: «Gjennom å fordreie begrepet om mennesket kan man få frihet til å bety hva som helst. Den nyere historie viser med all tydelighet at dette temaet ikke bare har akademisk interesse» (Berlin 2009, s.307). Borte er «manipulatoren» og han eller hennes *ønske* om hva definisjonen skal være.

¹⁵ En kritikk også kjent fra Karl Poppers etterkrigsverk *The Open Society and Its Enemies* (2005) hvor Aristoteles og Hegel angripes for å marsjere i den totalitære statens tjeneste Popper hevder Hegels filosofi leder til totalitarisme (eller «Prussianism» som han også kaller det): «Their [Hegel and Frederick William III] doctrine is that the state is everything, and the individual nothing» (2005, s.34-39).

totalitære staters fremvekst, men for eksempel *økonomiske, sosiale og historiske* forhold utelates, er helt klart en svakhet i Berlins fremstilling.¹⁶

Det er også et spørsmål om et positivt begrep om frihet må hvile på en forståelse av et «underliggende ekte selv», slik Berlin hevder. Det å stille spørsmål ved hvordan selvet formes, eller hvordan og hvilket «innhold» selvet blir gitt sosialt (hvilke begjær, drifter, ønsker og mål som er ønskelig) er ikke det samme som å hevde at det finnes ett «underliggende» og «autentisk selv». Berlin kan se ut til å skrive inn mer enn hva en positiv konsepsjon om frihet nødvendigvis må hevde. Motsvaret, gitt i kortform, blir dermed å hevde at man ikke nødvendigvis trenger en idé om at barnet skal komme i kontakt med «sitt egentlige selv», for å mene noe om at en bør gi barn en oppdragelse.¹⁷ Det utfyllende svaret vil bli gitt ved å vise at Berlins forståelse av det positive frihetsbegrepet ikke kan være riktig, noe vi skal se når vi kommer til Pippins Hegel tolkning i neste del av oppgaven.

Den andre innvendingen Berlin har til det positive frihetsbegrepets forståelse av selvet, utover påstanden om at positiv frihet leder til *totalitarisme*, er en beskyldning om *paternalisme*. Berlin påstår at de som forsvarer det positive begrepet *feilaktig* mener man er bedre i stand til å vite hva andre trenger og ønsker enn andre selv vet, fordi man hevder å kjenne ditt «egentlige høyere» og «autonome selv». Det positive frihetsbegrepet tillater deg å påstå at du vet «... what they [the individuals] truly need better than they know themselves» (Berlin 1969, s.133). Berlin stiller spørsmål om det å vite hva andre trenger og ønsker, er noe en faktisk kan hevde og vite på andres vegne? Dette slekter på Mills argumentasjon for selvråderett, som vi så på ovenfor. Den paternalistiske stat som ønsker å forme deg bryter med Mills ønske om selvråderett og frihet til å leve slik en selv ønsker.

Berlin hevder enn alltid må veie retten til selv å kunne velge opp mot eventuelt andre verdier eller fordeler, det være seg rettferdighet, lykke eller sikkerhet, for å nevne noen (Berlin 1969,

¹⁶ En må stille spørsmål om Berlins «årsaksforklaring» til totalitære stater kan sees som uttrykk for et «etterkrigsparadigme», hvor det positive frihetsbegrepet fremstilles som mer eller mindre «farlig åte».

¹⁷ Berlin argumenter ikke for at oppdragelse, selv om berøvelse av frihet etter det negative begrepet, må avskaffes. Men hva Berlin mener om oppdragelse synes noe uklart. Poenget synes å være at man alltid gir en oppdragelse basert på og rettferdiggjort med henvisning til «... our moral, religious, intellectual, economic, and aesthetic values » (Berlin 1969, s.169). Altså med henvisning til områder hvor Berlin ikke mener det er mulig å avgjøre sannhet eller graderer ulike verdier – med mindre man legger til grunn det han kritiserer ved det positive frihetsbegrepet. Det Berlin har å si om utdanning må bli forstått først og fremst i lys av hans *pluralisme* (se nedenfor).

s.170). Det betyr at Berlin åpner for at det kan finnes nødvendige begrensninger i frihet, men for Berlin er fordelene ved å gi individene størst mulig grad av frihet alltid større enn hva en eventuelt vinner på å begrense individuell frihet. Begrunnelser for å legge begrensninger i frihet, mener Berlin alltid knyttet seg til hva en mener med rettferdighet, lykke eller sikkerhet. Ideer som rettferdighet eller likhet, hviler så igjen alltid på bestemte sosiale og økonomisk teorier, og man må derfor *skille* spørsmålet om frihet fra andre moralske synspunkter eller holdepunkter (Berlin 1969, s.123). Berlin forsøker å skille begrepet frihet fra alt det kan assosieres med: «liberty is liberty, not equality or fairness or justice or culture, or human happiness or a quiet conscience» (Berlin 1969, s.125). Det er det rene negative frihetsbegrepet som *er* frihet.

Berlins pluralisme

Det andre punket i Berlins kritikk av positiv frihet som vi skal se på, er hans påstand om at konflikt mellom menneskers ulike mål trolig ikke kan elimineres:

[I]t seems to me that the belief that some single formula can in principle be found whereby all the diverse ends of men can be harmoniously realized is demonstrably false. If, as I believe, the ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social. (Berlin 1969, s.169)

Jeg tror en må presisere hvilke type områder for konflikt Berlin kan ha i tankene. Altså stille spørsmål om hvilke områder uenigheten kan tenkes å stikke så dypt at en ikke er villig til å inngå kompromisser, eller ens interesser og mål er så sterke at konflikt synes uunngåelig. Det kan synes som Berlin igjen følger i både Hobbes og Mills fotspor ved å beskrive det som uunngåelig for mennesket å måtte velge mellom «absolute claims» (Berlin 1969, s.168). Det finnes områder hvor enighet antageligvis ikke er mulig å nå, og selv om dette kan være en kilde til konflikt (slik Hobbes frykter) ser ikke Berlin dette som en fare. I likhet med Mill mener Berlin derimot at ulikheter og ulike synspunkter er noe vi må se på som positivt. Berlin argumenterer for *pluralism*:

Pluralism, with the measure of 'negative' liberty it entails, seems to me a truer and more human ideal than the goals of those who seek in the great, disciplined, authoritarian structures the ideal of 'positive' self-mastery by

classes, or peoples, or the whole of mankind. It is truer, because it does, at least, recognize the fact that human goals are many, not all of them commensurable, and in perpetual rivalry with one another. (Berlin 1969, s.171)

Pluralisme tillater ulike ideer og mål å eksistere og gir slik frihet til «å følge sin egen vei». Berlin knytter negativ frihet til sikring av valgmulighet og pluralisme, fordi negativ frihet i motsetning til det positive frihetsbegrepet, kan forholde seg *nøytralt* til individenes ulike mål og prosjekter. De som forsvarer det negative frihetsbegrepet ønsker ikke å forme individene slik Berlin mener de som forsvarer det positive frihetsbegrepet er ute etter å gjøre. Berlin hevder det kun er den *nøytrale stat*, den som bygger på en forståelse av negativ frihet, som med sikkerhet kan unngå å opptre som en *manipulator* som former individene etter eget bilde.

Uten å skulle følge sporet ut i lengden, vil jeg bare kort stiller spørsmål om hva Berlin mener den nøytrale pluralistiske staten egentlig fremmer? Respekt for innholdet i ulike synspunkter (religiøse, moralske) eller individets rett til selv å velge? Berlin er først og fremst opptatt av individets rett til selv å velge. En kan se dette når han skriver: «...the very desire for guarantees that our values are eternal and secure in some objective heaven is perhaps only a craving for the certainties of childhood or the absolute values of our primitive past» (1969, s.172). Siden vi aldri med sikkerhet kan vite, er det *valgfrihet* som er viktig; retten til selv å velge må prioriteres.¹⁸ Berlin og Mill deler en oppfatning om at det må være opp til individet selv å avgjøre hvordan det vil leve sitt liv, man må bli gitt mulighet til å prøve sine egne «livseksperimenter». Berlins vektlegging av valgfrihet kan muligens gi svar på spørsmålet om Berlins pluralismeforsvar må sies å implisere relativisme? Poenget kan ikke være at den enes mening er like god som den andres, altså relativisme, men et *praktisk (politisk) poeng* om at løsningen på den type konflikter ulike inkompatible syn kan medføre, er å finne i den liberale pluralistiske statens evne til *nøytralitet*. Berlin synes å hevde at pluralisme – i form av den liberale stat – kan sikre stabilitet.

¹⁸ Sandel mener det idéhistoriske opphavet til liberalismens vektlegging av individets rett til selv å velge, har opphav i Mills utilitarisme: «The state should not impose on its citizens a preferred way of life, even for their own good, because doing so will reduce the sum of happiness, at least in the long run» (2005a, s.148). Mills utilitarisme ble senere sterkt kritisert i den liberale tradisjonen. Spesielt ble det kantianske argument mot utilitarismen utvidet til en kritikk som hevdet at Mill overså ulikheter mellom personer. En moderne liberal løsning for å sikre individets rett til selv å velge som har vært innflytelsesrik, er det å skille mellom «det gode» og «det riktige», hvor så sikringen av *rettigheter* (det riktige) er ment å garantere individene muligheten til å leve slik de selv ønsker – ettersom rettigheter ikke bringer med seg et syn på hva det gode liv er (Sandel 2005a, s.149-50).

Det er en sammenheng mellom Berlins argumenter for pluralisme og hans vektlegging av *rettigheter*. Hvis man konstaterer – slik Berlin gjør – at konflikter er noe som antageligvis vil oppstå, bør det naturlige spørsmål være hvordan en best kan tenkes forebygge at konflikter reiser seg eller håndtere eventuelle konflikter? Berlin svar og påstand er at det er umulig å kunne forene alles mål og ønsker med mindre alle har harmoniserende mål og ønsker. Noe slikt er ikke mulig uten å ty til en type «totalitær løsning» som enten forsøker å forme individet, eller tar form av Hobbess' uønskede despot. Berlin mener Hegel gjennom institusjoner og lovverk forsøker å skape et «perfectly harmonious society» som skal endre og «frigjøre individene», men at det er denne tankeretningen som nettopp leder til den totalitære staten (Berlin 1969, s.143). Rettigheter derimot, kan sikre pluralisme ettersom rettigheter er nøytrale. De trenger *ikke* knyttes til bestemte oppfatninger om selvet og kan gjøres egalitære, absolutte og ukrenkelige. Slik Berlin ser det, ønsker talsmenn for negativ frihet å *begrense autoritetsmakt* (politisk styring og kontroll) ved å vektlegge individenes rettigheter, mens positiv frihetsteori derimot ønsker å *kontrollere* individene:

The freedom of a society, or a class or a group, in this sense of freedom [(absolute barriers to imposition of one man's will on another)], is measured by the strength of these barriers, and the number and importance of the paths which they keep open... This is almost the opposite pole from the purpose of those who believe in liberty in the 'positive' – self-directed – sense. The former want to curb authority as such. The latter want it placed in their own hands. That is a cardinal issue. (Berlin 1969, s.166)

Berlins tankegang er illustrerende for den moderne liberale tradisjonens sterke fokus på rettstaten. Tenkere i den liberale tradisjonen ønsker å unngå det å skulle forme individene, det som sikrer negativ frihet må derfor være et nøytralt rettighetsapparat. Staten er et slikt nøytralt instrument gitt at den formes etter målet om å sikre negativ frihet (og rettigheter), og unngår de statsprosjekter Berlin forbinder med det positive frihetsbegrepet. Hobbess er derfor en så viktig foregangsfigur, hos Hobbess finner man både despoten individet skal sikres mot, og opphavet til det nøytrale statsbegrepet hvor individenes indre kvaliteter holdes utenfor. Det er denne statsoppfatningen som blir videreført hos Mill og Berlin, ved at begge legger stor vekt på sikringen av individets selvvråderett og frihet til valg av egen livsførsel, hvor så staten kun er «et redskap» for å sikre frihet.

En kan oppsummere ved å si at Berlin hevder det positive frihetsbegrepet er feilslått. Historisk har det vist seg å *redusere* frihet fremfor å fremme frihet, det har blitt brukt som påskudd for totalitære nasjonalistiske og ideologiske prosjekter. Det er derfor frihet først og fremst må bli forstått som negativ frihet og at negativ frihet er det som må sikres. Nå som vi har fått et godt bilde av kjernen i Berlins kritikk av det positive frihetsbegrepet, la oss så se på hans forståelse og definisjon av det negative frihetsbegrepet.

Berlins definisjon av negativ frihet

Berlins forsvar av negativ frihet hviler på hans forståelse av at *mangel på frihet* er det samme som «*tvang*». Berlin mener med *tvang* (coercion) «... the deliberate interference of other human beings within the area in which I could otherwise act» (Berlin 1969, s.122).¹⁹ Ved å definere *tvang* som *tilsiktet* eller *overveid inngripen*, synes Berlin å innføre et krav om *intensjon*. Berlin utelukker blant annet at naturlover kan hindre frihet, gravitasjonskraften er ikke en begrensning for din frihet, selv om den begrenser hvor høyt du kan hoppe. Fysiologiske hindringer ekskluderes også, det å bli født blind kan ikke regnes som mangel på frihet. Utilstrekkelig evne eller kapasitetsmangel for å oppnå et mål regnes ikke som mangel på politisk frihet. Frihet handler om fravær av hindringer:

Political liberty is... simply the area within which a man can act unobstructed by others. If I am prevented by others from doing what I could otherwise do, I am to that degree unfree; and if this area is contracted by other men beyond a certain minimum, I can be described as being coerced, or it may be, enslaved... Coercion implies the deliberative interference of other human beings within the area in which I could otherwise act. You lack political liberty or freedom only if you are prevented from attaining a goal by human beings... The wider the area of non-interference the wider my freedom. (Berlin 1969, s.122-3)

Berlins smale definisjon av negativ frihet har ikke gått umerket forbi. Den amerikanske liberalisten Ronald Dworkin mener blant annet at Berlins «flat definition of liberty» gir det merkelig resultat at lover som *hindrer* en i å stjele noe, i effekt synes å kompromittere tyvens frihet (Dworkin 2001, s.256). Men et annet og mer seriøst problem er at definisjonen av frihet

¹⁹ En lignende definisjon finner vi hos Friedrich Hayek: «Med «*tvang*» mener vi den kontroll en person utøver over omgivelsene eller omstendighetene til en annen person», videre skriver Hayek «*Tvangen er et onde ... fordi den ... avskaffet et individ som tenkende og vurderende person og gjør ham til et rent redskap for den andre*» (Hayek 2009, s.247)

forstått som fravær av «deliberate interference» synes å utelukke hindringer for ens frihet som ikke et eller flere enkeltindivider med *overlegg* kan sies å være ansvarlig for eller stå bak. Det gjør at en må utelukke *systematiske* og eller *institusjonelle hindringer* hvor det ikke er mulig å peke ut et eller flere enkeltindivider som med forsett har hindret ens frihet.²⁰ Berlin tar for så vidt høyde for dette, ved å nevne at «... the criterion of oppression is the part that I believe to be played by other human being, directly or indirectly, with or without the intention of doing so...», men han tematisere aldri indirekte eller uintenterte hindringer for frihet (Øfsti 2009, s.112; Berlin 1969, s.123). Uintenderte konsekvenser av menneskeskapte systemer eller institusjoner synes ikke å oppta Berlin, på samme måte som for eksempel Hegel analyserer uønskede effekter av menneskelig økonomisk organisering, som vi skal se på i siste del av oppgaven.²¹ Det Berlin vektlegger er hvordan andre individer – despoten eller manipulatoren – kan sies å forsøke begrense din negative frihet. Vi ender derfor opp med en meget snever forståelse av frihet hos Berlin, hvor frihet synes redusert til en egenskap ved enkelthandlinger – «enten blir vi hindret i å utføre en handling vi ønsker å gjøre eller så blir vi det ikke» – og spørsmålet om vi har frihet eller ikke, avgjøres kun ved å stille spørsmål om hvorvidt vi blir hindret i noe eller ikke.

La oss prøve ut Berlins frihetsbegrep i praksis. Kan det negative frihetsbegrepet, som Berlin bruker det, skille mellom graden av friheten i en demokratisk stat til forskjell fra en totalitær stat? Spørsmålet er relevant, ettersom Berlin frykter det positive frihetsbegrepet kan lede til den totalitære statens manipulasjon av individene. Berlins svar er at demokratiet like godt kan ende opp med å frata individet frihet som en liberal despot kan tenkes å tillate stor grad av frihet (Berlin 1969, s.129). Det kan således tenkes at en borger som lever under et totalitært styre kan leve hele sitt liv uten noen gang oppleve en inngripen fra statens side, så lenge han eller hun alltid handler i overensstemmelse diktatorens vilje. Spørsmålet om styreform er ikke godt egnet for å forstå frihet slik Berlin ser det. Derfor ønsker han å *skille* spørsmålet om

²⁰ Når Berlin skriver at: «Everything is what it is: liberty is liberty, not equality or fairness or justice of culture, or human hapiness or a quiet conscience» (sitert ovenfor) så er det antageligvis mer forklarende for hva Berlin mener med frihet enn det først kan virke. Spesielt sett i lys av hans kritikk av positive frihet. Berlin synes å forsøke avgrense frihet til kun det negative frihetsbegrepet, fordi han mener det kun er det som rent faktisk handler *kun* om frihet.

²¹ Berlin kaller det en «illusjon» at det skal finnes menneskeskapte ordninger vi ikke kan unnslippe og nevner Marxs lov om tilbud og etterspørsel som et eksempel. Dette er hva han kaller pseudoobjektive krefter (Berlin 1969, s.143). Andre uintenterte menneskeskapte realiteter som kan tenkes være relevant for frihet er «...[alt fra] ørkenspredning og klimaendring til trafikk-kort og bevegelser på børsen ...» (Øfsti 2009, s.112). Det siste eksemplet er et spesielt dagsaktuelt eksempel, ingen intenderte finanskrisen i 2008-2009, men den påvirket og formet menneskers liv globalt.

«hvem som styrer» fra spørsmålet om «graden av inngripen», og han mener kun det siste omhandler negativ frihet:

[T]here is no necessary connection between individual liberty and democratic rule. The answer to the question 'Who governs me?' Is logically distinct from the question 'How far does government interfere with me?' It is in this difference that the great contrast between the two concepts of negative and positive liberty, in the end, consist. (1969, s.130)

Dette er oppklarende og ikke minst konsistent med resten av Berlins kritikk av positiv frihet. Det er ikke ulike styreformer Berlin er ute etter å redegjøre for, negativ frihet forutsetter ikke demokratisk innflytelse eller selvstyre. Det er når en fremmer idealer en skal strekke seg etter, og dermed går utover det negative frihetsbegrepet, at Berlin mener tyranniet oppstår. Poenget til Berlin, for å gjenta, er dermed at den staten som har et positivt syn på frihet vil gripe inn i individenes liv, mens en ved det negative frihetsbegrepet motsatt kan *sikre* seg mot denne type innblanding. Farene ved å benytte det positive frihetsbegrepet mener Berlin alt i alt er så store at hva vi *primært* forstår med begrepet frihet, må være negativ frihet. Frihet uten et minimum av negativ frihet, er ikke «frihet»: «No doubt every interpretation of the word liberty, however unusual, must include a minimum of what I have called negative liberty. There must be an area within which I am not frustrated» (Berlin 1969, s.161).

Det liberale dilemma

Tenkere i den liberale tradisjonen er kritiske til det å skulle mene noe om hvordan individene *bør* være, og jeg har forsøkt vise at det idéhistoriske opphavet til denne avstandstagningen er å finne i Hobbess brudd med antikken. Hos Mill tar argumentet form av et forsvar for individets selvråderett, mens Berlin frykter positive teorier om frihet kan lede til totalitarisme og paternalisme.²² Hobbess, Mill og Berlin, som talsmenn for den liberale tradisjonen, argumenter på ulikt vis for det samme: *staten* må være så *nøytral* som mulig ovenfor hvordan individene lever sitt liv, deres livssyn og mål i livet. Hobbess' statsbegrep blir slik stående i den moderne liberale tradisjonen, selv om despoten forkastes.

²² Et argumentet for det samme finnes også i J. S Mills utilitarisme: det er bedre å la folk velge selv, ettersom det i det store og hele vil gi mer lykke, selv om en og annen, nå og da, skulle være så uheldig å ta feil.

Med denne lille oppsummering på plass, skal vi nærme oss Hegel og hans statsbegrep ved å se på hva vi kan kalle *det liberale dilemma* (Skjervheim 1992).²³ Innsikt i det liberale dilemma vil gi oss en nyttig forforståelse av Hegels posisjon og samtidig vise en svakhet ved den liberale tradisjonens statsbegrep. Den *nøytrale* staten, den Berlin forbinder med negativ frihet gir individet frihet, uten å si noe om hva man skal gjøre. Denne friheten er, som Skjervheim uttrykker det, «rent formell». Det er frihet til å «...handla slik ein sjøl vil og held for rett [og tillat at] ein skal finna sitt eige standpunkt her i livet» (Skjervheim 1992, s.191). Det sies ikke noe om hvordan man skal handle. Dette stemmer godt med bilde av Berlins *pluralistisk* stat, hvor ulike livsoppfatninger og holdninger tenkes å sameksistere. Men den liberale statens eget ønske om nøytralitet er problematisk, fordi en liberal stat er nødt til å fremme et *prinsipp* om *toleranse*, som innbærer at en må reagere ovenfor de som ikke respekterer prinsippet om toleranse:

On the one hand, liberalism is committed to tolerance and thus to the state's remaining impartial on its dealing with the clashing ideas of its citizens; yet on the other hand, it demands partiality with respect to itself, and thus insist on the use of coercion against anyone who would challenge the principle of tolerance. (Hampton 1989, s.803)²⁴

Det at en liberal stat *ikke* kan være nøytral til hvorvidt individene *evner* å være nøytrale ovenfor hvordan andre lever sitt liv, utfordrer den liberale tradisjonens statsoppfatning på dens egne premisser. En kunne kanskje forsøke å løse opp dette dilemma ved å sette det frem som et prinsipp om at «ingen skal kunne påtvinge andre sitt syn», hvor det så følger at statens oppgave er å ivareta dette prinsippet ovenfor alle individene?²⁵ Det betyr at en må sette *grenser* for *toleranse*, en må utarbeide praktiske bestemmelser hvor så staten er den mekanisme som skal tre beskyttende inn hvis noen forsøker å tvinge sitt syn på andre. Jeg er imidlertid usikker på om dilemma faktisk løser seg opp ved en slik «reformulering».

Sett at det finnes individer som *ikke* ønsker pluralisme velkommen. Individer som har andre verdier og som ønsker å *tvinge* sine oppfatninger på andre.²⁶ Den liberale staten må – som

²³ Skjervheim (1992) kaller negativ frihet for formal frihet, og bruker ordet substansiell stat og substansiell frihet, om det Berlin omtaler med det positive frihetsbegrepet.

²⁴ Hampton gir Nagel æren for å introdusere dette paradokset i *Moral Conflict and Political Legitimacy*, i *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987). (Hampton 1989, s.803).

²⁵ Mill formulerer seg i denne retningen når han sier at en kan godt prøve å overtale eller overbevise noen, men ikke tvinge på noen et syn (sitert ovenfor) (1982, s.68).

²⁶ Altså noe i nærheten av det Hobbess identifiserte som den hovedårsaken til tredveårskrigen.

liberal – tillate at noen holder dette synet (altså et syn som avviser pluralisme) men så fort noen *handler* på denne *holdningen* må staten tre inn. Den liberale statens oppgave må jo være å sikre at alle får ha sine oppfatninger «i fred» og ikke utsettes for tvang fra andre. Spørsmålet er om den liberale staten da uansett ender opp med å gå utover det negative frihetsbegrepets rammer, ettersom staten således må sies å *tvinge* individene til å akseptere pluralisme? Den pluralistiske staten ender i effekt opp med å si noe om hvordan individene *bør* være, ettersom avvik fra pluralisme blir *sanksjonert*. Pluralisme krever en nøytralitet fra deltageren ovenfor alle andre innstillinger og verdier – som et *overstandpunkt* – og er derfor ikke i seg selv nøytralt.

Vi kan si det slik at pluralisme kan bli oppfattet som en verdi. Problemet er hvis pluralisme er en verdi individene i den liberale staten skal ha, så må individenes læres opp og formes til å bli pluralister.²⁷ Men er i så fall ikke Berlin på vei til å omfavne deler av det han kritiserer det positive frihetsbegrepet for? Den pluralistiske staten må i så fall hevde noe i retningen av at individene *bør* være pluralister. Jeg er altså kritisk til hvorvidt «den liberale løsningen», slik Berlin ser det for seg at pluralisme, ved å la individene selv velge på de områdene hvor sannhet ikke kan avgjøres, evner å unngå *konflikt*, med mindre man former individene og gjør dem til pluralister. Berlin hevder slik implisitt at pluralisme er et gode i seg selv.

En rendyrket liberalistisk doktrine om at alle verdier og holdninger må aksepteres, kan stå i fare for å ende i moralsk relativisme, hvis det man åpner for er at enhver livsførsel – ethvert mål og enhver moralsk holdning – er like mye verdt som en annen. Et tilgrensende problem er spørsmålet om hvordan, om en antar en slik nøytralitet, en skal kunne evne vurdere to syn opp mot hverandre og avgjøre hvilket som vinner frem, hvis det en fremmer er at ethvert synspunkt har like stor verdi. Som Sandel oppsummerer det presist og kortfattet: «The relativist defense of liberalism is no defense at all» (Sandel 1984, s.1). Det å fremme toleranse, frihet og rettferdighet betyr at en fremmer *verdier* som selv kan måtte *forsvares*. Slike verdier kan neppe forsvares dersom det en forsvarer er relativisme, og her synliggjør det

²⁷ Denne tankerekken kan godt følges av det man omtaler som multikulturelle utfordringer; hvordan håndtere møte med andre kulturer og stater som ikke deler de samme liberale verdier (toleranse, pluralisme, valgfrihet) eller som oppfatter innholdet i disse verdiene ulikt? Selv om spennende, har jeg ikke tenkt å bevege meg i den retningen, det er rett og slett en nødvendig avgrensning å holde en kontemporær multikulturalisme debatt på avstand.

liberale dilemma seg: når en forsvarer en åpenhet og toleranse for alle verdier og syn, åpnes også døren for syn som ikke er forenlig med den samme grad av toleranse og åpenhet.

Hans Skjervheim har påpekt at det liberale prinsipp (som et prinsipp om at alle skal kunne få følge egeninteresser, sine egne mål og ønsker i livet) *kun* kan settes ut i livet ved at det skjer «en allmenngjøring» av det (1992, s.195). Prinsippet om at alle skal kunne følge sine egeninteresser kan ikke oppfattes som et privat anliggende; det er i aller høyeste grad et *offentlig* anliggende. Det at partikulære individers interesser skal få komme til uttrykk, forutsetter at det negative frihetsbegrepet blir gjort *allmenngyldig*. Det må være noe alle har «innsikt» i og aksepterer. Dette tar Hegels omfattende statsbegrep høyde for, men hos Berlin synes problematikken fraværende. Skjervheim ser det som en svakhet hos tenkere i den liberale tradisjonen at det liberale dilemma ikke har blitt bedre forstått. Han mener de rett og slett «ikke [er] på høyde med problematikken» (Skjervheim 1992, s.195).²⁸ Med dette sagt, er det på tide å la Hegel komme på banen.

²⁸ Skjervheim nevner Karl R. Popper, men kritikken rammer også Berlin. Liberalistene forstår ikke at Hegel ikke vender seg «... polemisk mot den formale, liberale statsoppfatninga. Han berre påviser at den formale staten alt er ute over sitt eige prinsipp» (1992, s.195).

Del 2. Hegel

Rettsfilosofien ble utgitt i 1821, omtrent førti år før J.S Mill skrev *On Liberty* (1859) og et helt århundre før Berlins forsvar for negativ frihet (1958). Hegel er allikevel helt på høyde med den liberale tradisjonens spørsmålsformulering, undersøkelsen av betingelsene for hvordan frihet kan sikres, men til forskjell er Hegel fundamentalt uenig i liberalismens utgangsposisjon. For Hegel *er* ikke frihet noe slikt som en «*egenskap*» individer besitter fra naturens side, slik de klassiske kontraktteoretikerne legger til grunn, men noe som kun kan realiseres innenfor et samfunn, hvis det legges til rette for frihet innenfor det konkrete samfunnet. Det er disse forutsetningene som skal oppta oss i denne delen av oppgaven.

Det som raskt vil bli klart, er at Hegel har en helt annen forståelse av frihet enn den liberale tradisjonen. Overgang fra den liberale tradisjonen til Hegel betyr rett og slett at man må innta et annet perspektiv, jeg har derfor valgt først å se på Hegels kritikk av den klassiske liberalismen som vi startet ut med i forrige del, for så gå til Pippins Hegel fortolkning. Dette vil oss en forståelse for dybden i Hegels omfattende prosjekt. Pippins fortolkning skiller seg tydelig fra hvordan Berlin forstår det positive frihetsbegrepet. Denne delen av oppgaven vil i så måte gi en oversikt over Hegel grunnposisjon, mens først i neste del av oppgaven aktualiseres Hegels statsbegrep som et alternativ til den liberale tradisjonens.

Abstrakt rett og atomisme

Det hegelianske begrepet *abstrakt rett*, som behandles i første del av *Rettsfilosofien*, inneholder en implisitt kritikk av deler av liberalismen, eller mer presist liberalismens opphav. En kan forstå dette hvis en sidestiller Hegels begrep om *abstrakt rett* med hva kontraktteoretikere som Locke og Hobbes mener med naturrett, altså de rettigheter som det hevdes individet besitter fra naturens side (Stillman 1974, s.1086). De klassiske kontraktteoretikere går rett fra et postulat om naturtilstanden til en diskusjon av staten:

Locke jumps from the natural man with his arbitrary will to the civil state which makes laws but otherwise lets man's arbitrary will have full play. In other words, Locke generally assumes (or ignores) all those institutions and ways by which the natural man (or the natural child) becomes a civilized man capable of function well in the civil society... (Stillman 1974, s.1086)

Det hegelianske spørsmål til denne overgangen kan formuleres på følgende måte: vil et individ hentet ut fra naturtilstanden være likt et individ vi finner etter at staten er opprettet? Sagt med andre ord, er det å respektere rettigheter og handle deretter, noe som individene gjør naturlig og uavhengig av hvilken samfunnsform som ligger til grunn, eller eventuelt selv om det ikke ligger en samfunnsform til grunn? Hegels svar er at rettigheter *ikke* er noe som oppstår i et *sosialt vakuum* (Parkinson 1985, s.157). Hobbess og Lockes tankeeksperiment – naturtilstanden – forsøker å fjerne all historie og kultur for å finne selve «kjerne» av mennesket. Samfunn og rett konstrueres og legitimeres fra det enkelte individs perspektiv, men en slik måte å gå frem på, vil Hegel hevde, kan ikke forklare institusjonene vi har eller hvorfor vi ser på dem som riktige og rettferdige, nettopp fordi institusjonen ikke finnes i naturtilstanden (S. B. Smith 1989, s.67-8). Det finnes ikke nok empirisk belegg i naturtilstanden som kan evne forklare samfunnstilstanden.

La oss så stille det samme spørsmålet på nytt, men på en annen måte: si at en forestiller seg at individer i en eller annen form for naturtilstand kommer sammen for å bli enig om visse grunnleggende rettigheter. Hva er det som sikrer at disse individene føler seg *forpliktet* til å overholde de rettighetene de enes om? Hvordan *endres* individene etter at de har kommet sammen og blitt enig om disse rettighetene, slik at de fra nå av vil overholde de rettighetene de har blitt enige om?²⁹ Sagt med andre ord, hvis inngåelsen av en samfunnskontrakt er et frivillig foretak slik de klassiske kontraktteoretikerne legger vekt på, hva sikrer at individene etter at de har kommet sammen, ikke like frivillig kan forlate kontrakten som de frivillig inngikk den? Hva binder individene til samfunnskontrakten? Uten å skulle gjenta hva Hobbess løsning er, vil jeg istedenfor trekke frem Taylors (2007) kritikk av den antropologien som kontraktteoretikeren må forutsette for å gjøre samfunnskontrakten plausibel. Taylors neo-hegelianske kritikk vil gjøre det lettere for oss å forstå måten Hegel tenker på.

²⁹ Opphavet til dette spørsmålet er å finne hos Rousseau: «The passage from the state of nature to the civil state produces a very remarkable change in man, by substituting justice for instinct in his conduct, and giving his actions the morality they had formerly lacked...» (Rousseau 1973, s.195). Hos Rousseau er det *lovgiveren* som er ment å skape denne endringen. Hegel kritiserer Rousseau for å forstå lovgiveren *ekstern* til individenes bevissthet, og ikke i form av *indre* endring. For en klargjørende fremstilling av Hegels kritikk av Rousseau, se Williams (1997, s.279-80).

Taylor hevder klassisk kontraktteori har en *atomistisk* forståelse av individet.³⁰ Taylors påstand er at en forutsetter en *selvtilstrekkelighet* hos individet som ikke er der fra naturens side, og som overser de *sosiale rammene* som er nødvendig for å *utvikle* moralsk forståelse og skape moralsk *handlende* individer. I den klassiske liberale tradisjonen oppfattes samfunnet først og fremst som «... skapt av individer for å tilfredsstille primært individuelle formål» (Taylor 2007, s.212). Det er en tradisjon som ser individene som isolerte bærere av rettigheter, og hvor vi «... fra naturens side ikke har noe som helst forpliktelse til tilhørighet, utenom kun på den betingelse at vi har kommet overens om en slik forpliktelse» (Taylor 2007, note.2).³¹ Den *motsatte* tesen mener derimot Taylor at vi finner hos de som legger til grunn en forståelse av menneskets *sosiale natur*:

Hva de forskjellige teoriene om menneskets sosiale natur har hevdet, er ikke kun at mennesket ikke kan overleve fysiske ensomme, men snarere at de kun innenfor rammene av samfunnet kan utvikle sine særegent menneskelige egenskaper. Det man hevder er at et liv i samfunnet er et nødvendig vilkår for å utvikle rasjonalitet, i en eller annen betydning av dette begrepet, for å bli et fullt ut moralsk handlende vesen eller et fullt ut ansvarsfølende, autonomt vesen. (Taylor 2007, s.216)

Taylor referer blant annet til Aristoteles, hvor vi finner tesen om mennesket som utilstrekkelig utenfor samfunnet.³² Taylors kritikk av klassiske liberalistiske teorier påpeker således en manglende forståelse av rammene som ligger til grunn for *dannelsen* av individene i et samfunn. Denne kritikken er også kjent som Hegels avvisning av *metodologisk individualisme*. Hegel avviser at forklaringen av makrofenomener kan reduseres til det enkelte individs beslutninger (Pippin 2008, s.4). Normer, institusjoner eller praksiser er ikke noe en kan redusere ned til det enkelte individs separate bevissthet, fordi en norm ikke kan være noe

³⁰ *Sosial atomisme* sidestilles gjerne med *metodologisk individualisme* (Knowles 2002, s.324-5). Forenkelt kan en si at både atomisme og metodologisk individualisme mener kooperative handlinger eller mål (makronivå) kan tilbakeføres til enkelte individs mål, interesser og prosjekter (mikronivå). Karl R. Popper og Fredrich von Hayek er to som sterkt forsvare metodologisk individualisme (Heath 2009). Opphavet til sosial atomisme er å finne hos Hobbess, som i tråd med *mekanistisk* tankegang, søkte å redusere forklaringsnivået ned til «de minste bestanddeler (individene)». Men der Hobbess mente å kunne gi en dekkende karakterisering av individets psykologi, hevder ikke metodologisk individualisme noe om intensjoners motiverende innhold. Metodologisk individualisme må slik sees som åpen for at psykologiske forklaringer kan ha en ikke-reduserbar (Heath 2009).

³¹ Hobbess mener det ikke finnes noe grunnlag for autoritet fra naturens side, politisk legitimitet kan kun basere seg på en viljesakt, som en enighet mellom voksne mennesker. Staten er for Hobbess det kunstige og det som må forklares (S. B. Smith 1989, s.63).

³² Se f. eks Aristoteles *Politikk*, 1252b: «Av det fellesskapet som oppstår av flere landsbyer, oppstår endelig staten, som har så å si fullkommen selvtilstrekkelighet. Den kommer i stand for å gi menneskene liv, og eksisterer så for å gi dem det gode liv». Eide (2007) bemerker i fotnote 10, Bok I, 31, at «selvtilstrekkelighet» (autarkeia) er definert i *Nikomakiske etikk* som «det som i seg selv gjør livet ønskelig og uten mangler» (Aristotle 1999).

«en bevissthet» holder separat. Akkurat hva dette betyr vil bli klarere etter hvert som vi får et bedre grep om hvordan Hegel forstår frihet.

Det kan innvendes at Taylors kritikk synes rettet mot en mangel på forklaring av *overgangen* fra før-politisk til politisk samfunn (overgangen fra naturtilstand til samfunnstilstand). Det vil si, Hobbes teori er inadekvat i den forstand at han ikke kan forklare hvordan individene tenkes å *respektere* de rettighetene individet får med samfunnskontrakten. I så måte kunne det å tilføre en «sosialiseringsteori» eller en forklaringsmodell for hvordan vi går fra å være naturvesener til å bli samfunnsdeltakere kanskje være alt som skulle til for å redde Hobbes? Poenget er imidlertid at Hobbes, i likhet med den samtidige Machiavelli, totalt fjernet seg fra den antikke tankegangen som la vekt på individenes indre kvaliteter. Hobbes grep var å hevde at politikeren ikke skal vurdere individenes indre kvaliteter, men bedrive *realpolitikk*. Implikasjonen som følger av Hobbes syn er at individene er å forstå som *statiske*, de må være i besittelse av de nødvendige egenskapene en samfunnsborger trenger, både før og etter opprettelsen av samfunnskontrakten, siden det ikke foregår noen indre endringer hos individene i overgangen fra naturtilstand til samfunnstilstand. Individene må derfor være *selvtilstrekkelige* fra naturens side. Dette er en antropologisk antagelse som neppe kan forsvares.³³

Det er derfor ikke først og fremst et spørsmål om det empiriske belegget for naturtilstanden vi finner hos Hegel, selv om han betviler at noe slikt som «naturtilstanden» noen gang har eksistert (Hegel 2004, s.40). Hegel hevder at frihet og rettigheter ikke er noe man er i besittelse av fra naturens side, men derimot noe som må *ervertes*:

What we find... a state of Nature to be in actual experience, answers exactly to the Idea of a *merely* natural condition. Freedom as the *ideal* of that which is original and natural, does not exist *as original and natural*. Rather must it be first sought out and won... (Hegel 2004, s.40-41)

Hegel hevder forutsetningen for frihet er å finne i staten og samfunnet (Hegel 2004, s.41). Hans undersøkelse retter seg derfor mot å forstå staten og samfunnet.

³³ Den avviser blant annet betydningen av den første og kanskje mest grunnleggende relasjon ethvert individ starter med, avhengigheten et barn har til mor eller far for å overleve, altså omsorg.

Pippins Hegel fortolkning

Hva er det Hegel mener må komme på plass for at individene kan oppfattes som kontraktspartnere som kan inngå en avtale, slik de klassiske kontraktteoretikerne implisitt legger til grunn? Det må finnes en *relasjon* av hva vi kan kalle *etisk karakter* mellom individene, som gjør at individene kan inngå *forpliktelser* ovenfor hverandre og føle seg *bundet* av dem. Denne relasjonen må være av en slik karakter at forpliktelsen til å overholde en kontrakt, et løfte eller en lovnad, ikke først og fremst skyldes for eksempel frykten for konsekvenser ved å bryte kontrakten, men at man *bryr seg om* den andre på en slik måte at et løftebrudd oppleves som noe negativt og som noe galt. Hegels ord for et denne type bånd som binder og forplikter oss i samfunnet er *Sittlichkeit*, eller samfunnssinn som det kan oversettes på Norsk.³⁴

Pippin behandler Hegels teori om *Sittlichkeit* som en *utvidet* teori om *anerkjennelse* (2008, s.184).³⁵ Tanken er i korthet at gjensidig anerkjennelse er nødvendig for at en kan opptre som *en person* og være et *fritt subjekt*. Det er med andre en forutsetning at gjensidig anerkjennelse er på plass for at *Sittlichkeit* skal kunne være på plass i Pippins fortolkning. For å trekke linjene tilbake til diskusjonen rundt den liberale tradisjonens frihetsbegrep, er spørsmålet vi da må stille hvorfor gjensidig anerkjennelse settes frem som en nødvendig forutsetning for realiseringen av frihet? Svaret på dette er, til dels, å gi en utlegning av hele Hegels komplekse forståelse av frihet. Dette kan ikke gjøres i et trekk, men må gjøres gradvis.

Jeg vil derfor bruke en del plass på å sette frem Pippins (2008) Hegel fortolkning. Underveis vil jeg trekke frem noen innvendinger som kan rettes mot Hegel, og mot slutten vil jeg også skissere et svar på hvordan Hegel kan møte disse innvendingene. Det er en implisitt forståelse fra min side at det er Hegel som bærer den filosofiske bevisbyrden i en samtidig debatt, noe

³⁴ Det finnes ikke et direkte ekvivalent ord på Norsk for *Sittlichkeit*. I den Norske oversettelsen av *Rettsfilosofien* (2006) oversettes *Sittlichkeit* med *samfunnssinn* eller «*det som har med sed og skikk å gjøre*» (se oversetterens innledning og fotnote 108, s. 203). Jeg kommer til å bruke ordet *Sittlichkeit*.

³⁵ Pippin er oppmerksom på at hans tolkning avviker fra de som legger vekt på hvordan tilfeller av mangel på anerkjennelse kan tolkes som psykologisk og sosialt skadelig, og som derfor hevder mangel på anerkjennelse er noe som må korrigeres. Pippin avviser ikke at dette kan være noe en bør adressere, men har rett og slett et annet fokus, nemlig frihet (2008, s.183-5). Pippins tolkning har også først og fremst *Åndens fenomenologi* og *Rettsfilosofien* som hovedkilder, og mener en ikke skal «...distinguish the Jena and post-Jena theories not as original and then abandoned theories of intersubjectivity, but as one theory with different emphases...» (Pippin 2008, note.4).

som er spesielt tydelig hvis en undersøker ulike fortolkninger av Hegels begrep om *Geist* (ånd). Hegel har blitt kritisert for å ha en spekulativ teleologisk metafysisk tese om historiens utvikling, som verken lar seg avkrefte eller bekrefte. Innvendingen om *historisme* er mest kjent fra Karl R. Popper verk *The Open Society and Its Enemies* (2005). Jeg kommer ikke til å redegjøre for Poppers kritikk, men som vi vil se unngår Pippins fortolkning denne kritikken ved å ha en helt annen fortolkning av *Geist* enn den Popper har. Berlins kritikk av det positive frihetsbegrepet har vi allerede sett på, og den imøtekommes i denne delen ved å se nøyere på Hegels posisjon og vise at Hegels frihetsbegrep ikke kan bli forstått slik Berlin forstår positiv frihet.

Jeg må kort si noe om avgresning i forhold til Pippins Hegel fortolkning. Pippin engasjerer Hegel i en moderne fri vilje debatt og forsøker å forsvare en variant av «compatibilisme» (Pippin 2008, s.41). Selv om vi skal se på Hegels viljesbegrep, vil en diskusjon av fri vilje bli for omfattende å gå inn på, jeg kommer derfor ikke til å gi en utførlig diskusjon av Pippins fortolkning som et innlegg i den moderne fri vilje debatten.

Pippins Hegel lesning vektlegger to komponenter som helt essensielle for frihet: en *psykologisk* og en *sosial* komponent (Pippin 2008, s.4). Disse to komponentene svarer i grove trekk til det Hegel i *Rettsfilosofien* gjennomgående omtaler som *det subjektive* og *det objektive*. Den psykologiske eller subjektive komponenten stiller krav om at aktøren må kunne overveie og refleksivt identifisere seg med både a.) meningen (målet) med handlingen og b.) tilbøyeligheter og insentivene som motiverer handlingen (2008, s.12-13).³⁶ Den objektive komponenten er et krav om at *gjensidig anerkjennelse* virker normativt regulerende i samfunnet. Jeg vil derfor først se på hva Hegel mener med begrepet *anerkjennelse*, slik at vi bedre kan forstå hva den objektive komponenten består i. For kort å foregripe: det Hegel ønsker er å kunne føre den subjektive og den objektive komponenten sammen, altså vise hvordan de er *integrert* (se f. eks § 260 T).

³⁶ «I suggest with Hegel that what we want to be able to explain when we ask "what is freedom?" are the conditions that must be fulfilled such that my various deeds and projects could be, and could be experienced by me as being, my deeds and projects, as happening at all in some way that reflects and express my agency» (Pippin 2008, s.36)

Anerkjennelse

Frihet for Hegel er ikke en nedarvet eller medfødt egenskap, men knytter seg til *sosiale konstruksjoner*, eller sterkere formulert, frihet er kun å finne i sosiale praksiser og institusjoner som tilkjennegir frihet, og disse sosiale konstruksjonene mener Hegel må bli forstått *historisk*. Påstandene er at frihet må bli forstått som en *sosiohistorisk kollektiv oppnåelse* – frihet er noe vi har *oppnådd*. Pippin omtaler frihet som «...a collectively achieved relational state» (2008, s.34-5). Det å se frihet som en *historisk* oppnåelse impliserer at det tidligere har vært perioder med mindre frihet. Hva er det som er oppnådd, eller formulert motsatt: hva manglet og var annerledes i tidligere perioder hvor frihet ikke var tilstedeværende fullt ut? Jeg lar en av Pippins egne formuleringer komme til uttrykk her:

[B]eing a free rational agent consist in being recognized as one, and one can only be so recognized if the other's recognition is freely given; and this effectively means only if I recognize the other as a free individual, as someone to be addressed in normative and not strategic terms. (Pippin 2008, s.198)

Begrepet anerkjennelse beskriver hos Hegel et krav om å bli sett og respektert som en *aktør*, og for Hegel kan man kun lykkes i eget aktørskap hvis andre også forstår og respekterer en som en aktør. Kravet om at anerkjennelsen må være *gjensidig*, springer ut av den type logikk Hegel henviser til. Vi kan kalle den «subjekt til subjekt» logikk, som står i motsetning til former for «subjekt til objekt» logikk (§ 40 A, 71).³⁷ Formulert i Hegels egne termer, en gjør krav på å bli sett som en *person* (et subjekt) og ikke som et *objekt*. Med denne type logikk søker han å vise hvordan feilet anerkjennelse kan forekomme, og historisk har forekommet. Pippin mener at Hegels berømte utlegning av *herre-trell* forholdet i *Åndens Fenomenologi* nettopp er et eksempel på hvordan forsøk på anerkjennelse kan feile, hvis ikke de normative forholdene er lagt til rette for anerkjennelse. Som Pippin uttrykker det, er Herre-trell forholdet et eksempel hvor «... each is trying to be free under conditions that will not allow the realization of freedom» (Pippin 2008, s.202).³⁸ Herren behandler trellen som et objekt og kan da ikke få anerkjennelse tilbake fra trellen, ettersom et *objekt* ikke kan gi anerkjennelse tilbake. Det mangler gjensidighet:

³⁷ Vi tilskriver en annen status til subjekter enn det vi gjør til objekter rundt oss (§ 35, 36). «[B]are *personligheten* kan gi rett til saker... personlig rett [er] derfor vesentlig sett ... en *saksrett*» (§ 40 A).

³⁸ I *kommentarer til kapittel IV Selvbevissthet* i *Åndens fenomenologi* påpeker Krogh at det kan være vanskelig å konkret plassere hvor herre – trell eksemplet er ment å passe inn, og at Hegel «...aldri kommer med noen mer omfattende teori om anerkjennelse» (Hegel 2009, s.111). Pippin hevder derimot det motsatte, at herre – trell eksemplet inngår i en større teori om anerkjennelse, som et eksempel på hvordan manglende normative rammer og institusjoner for anerkjennelse arter seg (Pippin 2008, s.202-3).

[F]or at det skal være en egentlig anerkjennelse mangler ennå det moment at hva herren gjør mot den andre, gjør han også mot seg selv og at hva trelle gjør mot seg selv, gjør han også mot den andre. Dermed er det oppstått en ensidig og ulik anerkjennelse. (Hegel 2009, s.122)

Hegel forteller oss slik noe om hva som kreves for å bli gitt status som en *aktør*, eller som han kaller det, en *person* (§ 35 T). Det essensielle poenget vi skal frem til hos Hegel er at tilskrivelsen av rettigheter og frihet ikke er noe som kan komme på plass uten at en blir gitt status som en aktør, som en person: «Freedom is understood by Hegel to involve a certain sort of self-relation and a certain sort of relation to others; it is constituted by being in a certain self-regarding and a certain sort of mutually recognizing state» (Pippin 2008, s.39).

Forsøk på å avvise andres krav på anerkjennelse, slik eksemplet med herre – trelle viser, vil være falske og de vil feile. Herren blokkerer muligheten for selv å oppnå anerkjennelse ved ikke anerkjenne den andre. Det vi kan slå fast så langt, er at hvis det å bli anerkjent som en aktør – som kan ha rettigheter – er noe man kun kan oppnå ved å anerkjenne andre, kan ikke frihet kun handle om frihet for ens egen del, det må gå begge veier. Frihet forutsetter *gjensidig* anerkjennelse (Pippin 2008, s.198). I Pippins fortolkning er *kravet* om anerkjennelse – det at en har krav på å bli anerkjent som aktør – i seg selv uttrykk for en *historisk* oppnåelse. Selve kravet om anerkjennelse må derfor i Pippins fortolkning ikke bli forstått som et menneskelig (psykologisk) behov.³⁹ Det at en i dag gjør krav på og faktisk kan gjøre krav på anerkjennelse – at det er normativt etablert – er en historisk «tilkjempet» status, det er noe vi har *oppnådd*.

³⁹ Det er uenighet mellom ulike Hegel fortolkere om hvordan forstå kravet om anerkjennelse. Det er mulig å sette frem behovet for anerkjennelse som et antropologisk universelt behov, hvor mangel på anerkjennelse, uavhengig av tid og sted, alltid potensielt kan erfares. Se f. eks Smith (1989) s. 117. Pippin ønsker ikke å se anerkjennelse slik, ettersom det kan medføre at en må identifisere alle former for *missanerkjennelse* som noe en bør bøte på eller korrigere (Missanerkjennelse er former for «social harm»). Dette er en tolkning Pippin tillegger Axel Honneth og som han selv avviser, fordi han mener det impliserer at «... being-loved, being-respected and being-esteemed» blir nødvendige komponenter som må møtes skal en kunne realisere frihet (2008, s.183). Jeg tar ikke her stilling til hvorvidt Pippins lesning av Honneth er korrekt. Poenget er at Pippin mener «... Hegel's argument for a particular sort of original dependence necessary for the possibility of freedom – recognitional dependence – is not based on a claim about human need... It involves a distinct philosophical claim, a shift in our understanding of individuality, from view it as a kind of ultimate given to regarding it as a normative status, not a fact of the matter, whether empirical or metaphysical» (Pippin 2008, s.215).

Dannelse

Vi kan nå se kontrasten til den liberale tradisjonen mer tydelig. Gjennom anerkjennelsens logikk er Hegel kritisk til ideen om samfunnskontrakten som den grunnleggende relasjonen å bygge samhandling og moral på. Moralske forpliktelser er ikke noe en kan velge, eventuelt velge bort, på samme måte som en kontrakt er inngått i det henseende å ivareta ens preferanser og interesser og derfor kan brytes hvis insentivene for å inngå kontrakten faller bort. Man *velger* ikke medlemskap i staten på samme måte som man inngår en avtale:

I nyere tid er det blitt svært vanlig å anse staten som alles avtale med alle. Det blir sagt at alle har sluttet en overenskomst med fyrsten og denne igjen med sine undersåtter ... Men når det gjelder staten, forholder det seg annerledes, for det er ikke opp til et individs forgodtbefinnende å skille seg fra staten, siden allerede er borger av den fra fødselen av. (§ 75 T)

Anerkjennelse følger ikke som et resultat av at flere enkeltindivider har kommet sammen og blitt enig om visse rettigheter, eller hva som bør gjelde som rett og galt. Anerkjennelse oppstår ikke som følge av en kontrakt, derimot er gjensidig anerkjennelse mellom individer noe som har oppstått i familien, i staten og i det borgerlige samfunn (§ 157), ved at det har vokst fram normer og praksiser som legger til rette for gjensidig anerkjennelse (Pippin 2008, s.203). I motsetning til den liberale tradisjonen mener Hegel at vi kun oppnår *status* som rettighetsbærer ved å bli *anerkjent* som rettighetsbærer, og for at det skal skje må først anerkjennelsens logikk sosialt etableres som en normativ fellespraksis (Pippin 2008, s.206).

Hegels innvending mot den kontraktteoretiske tradisjon er i korthet å hevde den legger til grunn det den setter seg fore å forklare, man antar at deltagerne i samfunnskontrakten (kontraktpartene) allerede er den type *samfunnsborgere* som kan inngå *avtaler*. Det er noe kontraktteoretikeren ikke kan legge til grunn, fordi individene nettopp blir samfunnsborgere (som kan inngå avtaler) først etter at samfunnskontrakten er inngått. Slutning er med andre ord sirkulær, man antar illegitimt det en mener kontraktsinngåelsen skal forklare (Knowles 2002, s.309). I *Rettsfilosofien* forutsetter i stor grad Hegel at anerkjennelsens «logikk» er etablert og på plass (Pippin 2008, s.199) (§ 35, 71 A).

Han gir i *Rettsfilosofien* uttrykk for hva gjensidig anerkjennelse innebærer i praksis, ved å forklare hvordan institusjoner og praksiser tilkjenner *aktørskap* og *frihet*, og redegjøre slik for de institusjoner og praksiser han mener er nødvendige for frihet. Det er derfor Hegel

legger så stor vekt på institusjoner og i konkrete ordlag undersøker blant annet hvordan individet blir dannet og formet i familien (§ 174). Det er tre viktige livssfærer som former og danner individet på ulikt vis, slik Hegel ser det; familien, det borgerlige samfunn og staten (§ 157). Uten at jeg har tenkt å gå nærmere inn på hva Hegel har å si om disse livssfærene, bør forskjellen til den klassiske liberale tradisjonen være klar nok. Hegels tankegang slekter på Aristoteles, individet må dannes og få mulighet til å utvikle seg. Medlemskap i staten gjør noe positivt med individene, de blir gitt mulighet til å utvikle seg.

Først etter å ha utviklet sin kropp og utdannet sin ånd – vesentlig sett slik at *dets selvbevissthet kan fatte seg selv som fri* – tar det seg selv i besittelse og blir sin egen eiendom og ikke andre. Og omvendt: Denne tilegnelsen er samtidig det som *virkeliggjør* det mennesket er ifølge sitt begrep (som *mulighet, evne, anlegg*). (§ 57)

Anerkjennelsen logikk, i form av normer og praksis *internaliseres* i individene (Pippin 2008, s.139).⁴⁰ Vi må læres opp i det å ta del i samfunnets preferanser, lover og regler, fordi individet ikke i ensomhet vet hva som er riktig eller galt, godt eller dårlig.⁴¹

Det er viktig å poengtere at Hegel mener *Rettsfilosofien* forteller oss noe om hva som skal til for at en kan oppnå frihet, ved å undersøke det som allerede er «... *åpent tilgjengelig og kjent i offentlige lover, den offentlige moral og religion*» (Hegel 2006, s.25). Hegel hevder at han i *Rettsfilosofien* kan sies å *avdekke*, snarere enn å komme opp med, hva det er vi mener med frihet. Dette er et viktig poeng å merke seg. Hegel hevder ikke at frihet er noe, α , for så å gå til en undersøkelse av hvordan α kan sikres eller realiseres. Han prøver å redegjøre for utviklingen av *begrepet* «frihet», men man må da forstå at undersøkelsen startpunkt er «resultatet» av en utvikling (se § 2 og *anmerkning* til § 2). Vi starter i enden på en utvikling og ikke ved opphavet. Jeg har ikke tenkt å gå dypere inn på Hegels «metode» (det han kaller «logikk»), det ville bli for omfattende, men dette gir allikevel en pekepinn for Hegels måte å tenke på i *Rettsfilosofien*.

⁴⁰ Knowles bemerker at, gitt den filosofiske viktigheten Hegel tillegger utdanning, både på individuelt nivå og som dannelsen av et helt samfunn, så bør «Hegel's *Introduction to the Philosophy of Education*... be one of the greatest imaginary, unwritten books of philosophy» (2002, s.265).

⁴¹ Man kan eksemplifisere ved å vise til hvordan preferanser blir utfordret igjennom livet og at en kan hevde dette av det gode. Småbarns og voksnes smakspreferanser skiller seg fordi en gjennom livet har blitt eksponert (enten frivillig eller motvillig) for nye erfaringer som har endret ens preferanser. Den aristoteliske påstanden vil være at eksponering for de *riktige* godene ikke kun er berikende, men nødvendig for å oppnå det gode liv (Nicomachean Ethics 1176a3-20).

Det ligger en form for universalisme i Hegels vektlegging av gjensidighet, som sier noe om at anerkjennelsen må gjelde for alle og ikke kun mellom «makthaverne» seg i mellom:

The consciousness of freedom first arose among the Greeks, and therefore they were free; but they and the Romans likewise, knew only that *some* are free—not man as such ... The German nations, under the influence of Christianity, were the first to attain the consciousness, that man, as man, is free, that it is the *freedom* of Spirit which constitutes its essence. (Hegel 2004, s.18)

Det som er tydelig i sitatet over, er hvordan Hegel forstår frihet som forbundet med historisk utvikling, og at Hegel ser denne utviklingen som en utvikling i *Geist* (Ånd).⁴² Det Hegel mener er ikke kun at individene må skoles i skikk og bruk – en etter en, etter hvert som de vokser opp, selv om det også er tilfelle.⁴³ Det er en *utviklingshistorie* Hegel er ute etter å beskrive. Men ved å vektlegge historisk utvikling i så stor grad kan det virke som Hegel forplikter seg til et forsvar av den konkrete historiske fremstillingen han gir i *The Philosophy of History* (2004) eller til slutt i *Rettsfilosofien* (§ 355 -360). Jeg nevner dette nå, for å så legge det til side foreløpig. Før vi kan se nøyere på den historiske forståelse Hegel har og utfordringen ved den, må vi få et grep om det Pippin omtaler som den subjektive komponenten ved frihet.

Hegels viljesbegrep

Vi har sett på Taylors kritikk av den liberale klassiske kontraktstradisjonens antropologi og hvordan den forutsetter at alle de vesentlige egenskapene er på plass naturlig i individet. Hegels forklaringsnivået bryter med det tankesett som atomistisk teorier bygger på – i og med at Hegel hevder frihet er å finne sosialt. Frihet kan ikke være noe vi kan identifisere i individet alene. Dette vil bli klarer ved å se på Hegels viljesbegrep og hvordan Hegel forstår frihet som bundet til det sosiale fellesskap vi inngår i.

⁴² Hegel skriver i *Lecture on Aesthetics* utfyllende om hvordan han mener kunst har bidratt til *dannelse* som forming av *Geist*: «[Art] liberates man from the power of sensuousness [and] ... lift him with gentle hands out of and above imprisonment in nature... Art has in fact been the first *instructress* of peoples» (2001, s.116-17).

⁴³ «*Bildung*, as the term appears in the *Phenomenology*, represents the education of humanity from a state of instinctual immediacy to a mature acceptance of ethical rules... This, of course, raises the vexed question of whether the *Phenomenology* is a treatise of individual moral psychology or of the collective development of the species. The answer obviously is both» (S. B. Smith 1989, s.176).

Om vi går tilbake til Berlins negative frihetsbegrep, husker vi at det negative frihetsbegrepet ikke stiller spørsmål ved hvorfor man ønsker å gjøre som man gjør, og av hvilke *grunner*. Hvilke muligheter som blir gitt av samfunnet problematiseres ikke, eller i hvilken grad man er i stand til å påvirke og endre institusjoner og praksiser rundt seg. Berlins forståelse av negativ frihet tematiserer ikke spørsmål om *frihet til* noe er realisert, eller hvilke *forutsetninger* som ligger til grunn for handlingsvalg. Det negative frihetsbegrepet begrenser seg til hindringer for å gjøre som en vil. Hegels viljesbegrep tematisert derimot den «interne» dimensjon ved frihet.

Hegel er opptatt av hvordan en kan si at ens handling er «ens egen». Dette er del av den *subjektive komponenten* Pippins lesning legger vekt på. Men det betyr ikke å skulle identifisere noe slikt som en kausalitetsmekanisme i mennesket (Pippin 2008, s.129). For å avklare med en gang, Hegel er ikke opptatt av fri vilje som et problem om determinisme.⁴⁴ Han nevner kort determinisme problemet i *anmerkningen* til § 15 i *Rettsfilosofien*, men uten å gi det noe større plass. Hegel mener forholdet en har til sine handlinger og prosjekter, ikke først og fremst betegner et forhold til noe slikt som egen kausalevnekapasitet, men omhandler hvordan en *opplever* eller *forstår* sine egne handlinger:

[Hegel seems] to be saying that the right way to understand the subject's basic relation to her deeds (with respect to the problem and the degrees for freedom) is a matter primarily of *comprehension* or an *experiential understanding*, and not at all the experience of a power successfully executed. (Pippin 2008, s.130)

Det er nødvendig å gå noe nærmere inn på Hegels egen utlegning av hva vilje er i *Rettsfilosofien*. Hegel mener vilje er en form for tenkning, og han skiller dermed ikke mellom *tenkning* og *vilje*: «... man må ikke forestille seg at mennesket på den ene siden skulle være tenkende, men på den andre siden villende, og at det har tenkningen i ei lomme og viljen i den andre... Tvert om, viljen er en side ved tenkningen» (§ 4 T). Viljen er en partikulær måte å tenke på, en side ved tenkningen, som har en unik kapasitet eller evne til *abstraksjon*: «Når jeg tenker en gjenstand, gjør jeg den til en tanke og fratar den det sanselige; jeg gjør den til noe som vesentlig sett og umiddelbart er mitt. For bare når jeg tenker, er jeg hos meg selv...» (§ 4 T). Hegel mener tenkning og vilje ikke kan skilles, fordi vi ikke kan se viljen som akkompagnert av tenkning, som om tenkningen bare følger etter eller bivåner viljens

⁴⁴ Determinisme problemet kan oppsummeres kort i spørsmålet: Hvordan kan vi handle fritt i en verden hvor hendelser tenkes å være kausalt forårsaket av en forutgående hendelse?

bevegelser. Det som er karakteristisk for vilje (tenkning) er at det handler om overgangen fra «det indre» til «det ytre», altså at vår tenkning omformer seg til ytre eksistens gjennom våre *handlinger*.⁴⁵ Handlinger realiserer noe, de bringer frem forandringer i verden som *uttrykker* hvem vi er og hva vi står for.⁴⁶

Hegel bruker ord som «fri refleksjon» og «abstrahere» når han taler om viljen som fri, så vi kan kanskje sammenligne det med hva vi kaller fri assosiering eller det å la tankene flyte fritt. Dette er en viktig egenskap ved viljen, fordi det er nettopp det som gjør den «uendelig» - som gjør den til «ren tenkning» (§ 5). Men kun som *fri abstraksjon* har ikke viljen noe *konkret* innhold, da er den rett og slett bare «fri tenkning» med et hvilket som helst innhold. Det er først i det vi gjør noe til et objekt for tenkningen, ved at en er «... praktisk eller virksom, *det vil si handler...*» at vi gir viljen et konkret innhold, og dette gjøres ved at man «... bestemmer [seg, som] betyr å framsette en ulikhet» (§ 4 T). Så langt kan vi si at vilje er en evne til ubegrenset indre refleksjon – en kan tenke og forestille seg nesten hva som helst – men at problemet er å forstå hvordan viljen bestemmer seg (blir determinert) *for noe*, altså hvordan viljen beskrenker seg, for å bruke Hegels egen terminologi (§6 T):

Her har vi bare beskrevet én side ved viljen, nemlig den absolutte muligheten for å kunne abstrahere fra enhver bestemmelse eller situasjon som jeg kan befinne meg i eller har satt meg i. Om viljen bestemmer seg selv som en flukt fra ethvert innhold som kan opptre som en skranke eller forestillingen fastholder at den er friheten selv, så har vi med den negative friheten eller forstandens frihet å gjøre. (§ 5 A)⁴⁷

Hegels kritikk av den liberale tradisjonen er å hevde en feilaktig forstår vilje kun som negativ frihet. Dette er *arbitrær* frihet (i Hegel vokabular «forgodtbefinnende») i den forstand at selv om man har evne til å abstrahere fritt, så kan ikke tilfeldighet i valg være det samme som å velge fritt, for som tilfeldig er det ene valget like godt som det andre. I så fall er frihet kun en

⁴⁵ Som Pippin skriver: «The key claim here is that the "will is a particular way of thinking" and that the particular way is thinking understood as "translating itself into existence" (als sich übersetzen ins Dasein)... The will is not merely accompanied by thinking as a form of consciousness; it is a distinct form of thinking and that form is called "translating into existence"» (Pippin 2008, s.129-30).

⁴⁶ Hegel uttrykker dette i *Lectures on Aesthetics* som et *ekspressivt behov* i mennesket: «The universal need for art...is man's rational need to lift the inner and outer world into his spiritual consciousness as an object in which he recognizes again his own self...This is the free rationality of man in which all acting and knowing as well as art too, have their basis and necessary origin» (2001, s.107).

⁴⁷ Hegel frykter at den tomme, kun formale friheten, kan ta form av «... ødeleggende fanatisme både i politikken og i religion som vil ødelegge enhver bestående samfunnsorden» (§ 5 A), spesielt er det den franske revolusjon og dens opprør mot alt det bestående, Hegel har i tankene (§5 T).

mulighet til å *handle* slik en vil. Blir en hindret i å gjøre noe en kunne *tenke seg å gjøre* (om vi ser bort i fra det at en kan tenke seg umulige ting) så vil en da mangle frihet. Men for Hegel snakker vi da om frihet kun i form – dette er friheten som formal og abstrakt (§ 15 A). Kun som formal mangler frihetens substans.

Vi kan se til det vi kaller spontanitet og impulshandlinger for å få et bedre bilde av hva Hegel mener. Spontanitet – som en følelse av overraskelse over eget valg – kjennetegnes først og fremst ved at handlingen mangler refleksjon, man har ikke klare *begrunnelser* for å gjøre som man gjør. For Hegel er det derimot begrunnelsene vi gir og hvordan disse begrunnelsene er relatert til *moralske målestokker*, som er det karakteristisk ved handlinger og det vi må forstå. Vi veier handlingsalternativer opp mot hva som er riktig og galt, bra og dårlig å gjøre. Hegel omtaler «... umiddelbar eller naturlig vilje» som «... driftene, begjærene og tilbøyelighetene som viljen blir bestemt av ut fra naturen» (§ 11), dette er former for vilje hvor man ikke har et *refleksivt* forhold til hva det er en vil. Våre impulser, drifter og begjær kan stå i konflikt, slik vi opplever det når vi blir dratt i ulike retninger, og problemet med våre drifter er at de ikke har noen «indre målestokk» (§ 17). Drifter i seg selv bærer ikke med seg noen målestokk for om de er gode eller dårlige. Hegel mener derfor vi ender vi opp med «... en tilfeldig beslutning fra forgodtbefinnendets side... » (§ 17) om alt vi gjør er å følge våre naturlige drifter. Hegel opponerer mot et slikt «tilfeldighetenes styre».

Hegel mener menneske må kunne stille seg over og kunne gjøre seg til herre over drifter og begjær, og trekker frem forskjellen mellom mennesker og dyr: «Dyrene har også drifter, begjær og tilbøyeligheter, men de har ingen vilje og må adlyde driftene hvis ikke noe annet holder dem fra det. Men menneskene står som noe helt ubestemt over driftene og kan bestemme og sette dem som sine» (§ 11 T).⁴⁸ Poenget er ikke det at dyr ikke er klar over hva de gjør, det kan godt tenkes at et dyr søker mat fordi det *vet* det er sultent, men man må anta at dyr mangler evnen til å *reflektere* over ulike *handlingsalternativer* som gode eller dårlige mot en *normativ bakgrunn* (Pippin 2008, s.129). Mennesket derimot vurderer ulike alternativer, ved å velge *a*, så velger vi bort *b*, eller *c*. Denne type vurderinger gjør man med hensyn til det *sosiale fellesskapet* vi inngår i, hvilke normer som gjelder der og hvilke praksis som gjelder. Vår deltagelse i et sosialt fellesskap presenterer oss preferanser og moralske

⁴⁸ Jeg ser en parallell til hvordan Frankfurt snakker om høyere og lavere ordens viljesønsker (Frankfurt 1988).

målestokker.⁴⁹ Det å forstå viljen kun som evne til ren abstraksjon – kun som negativ frihet, som fravær av hindringer til handling – tar altså ikke høyde for hvordan vi *vurderer handlinger* opp mot en *normativ bakgrunn*:

Når det sies at friheten generelt skulle bestå i at en kan gjøre det en vil, så kan en slik forestilling ikke ses på som annet enn en total mangel på tankens dannelse; den viser at en er helt uten anelse om hva en fri vilje i og for seg, rett, samfunnsmoral og så videre er. (§ 15 A)

Frihet kan ikke handle *kun* om «å gjøre det en vil». Vi må vurdere våre handlinger som riktige eller gale opp mot en sosial kontekst. Det er ikke kun det at handlinger vurderes opp mot en normativ bakgrunn, men også det at konkrete normative bakgrunnen forteller oss noe om hvordan vi forstår frihet. Uten å utbrodere Hegels omfattende og vanskelige viljesbegrep ytterligere, bør det nå kunne gjøres tydelig hva Pippin mener er sentralt ved Hegels frihetsbegrep; som *rasjonelle* aktører gir vi *begrunnelser* for hvorfor vi gjør noe. Disse begrunnelsene (reasons) er fundamentale, det er slik vi uttrykker oss som de *ekspressive vesenene* vi er.⁵⁰ Våre begrunnelser bringer for dagen hva det er aktøren selv mener han eller hun gjør og på hvilket normativt grunnlag han eller hun mener å ha rett til å handle slik. Det er gjennom grunner vi *rettferdiggjør* våre handlinger og viser hva vi står for.⁵¹ Ikke minst er det slik vi *gjør krav* på og blir gitt *anerkjennelse* for aktørskap fordi vi har en *praksis* med å be om og gi begrunnelser (Pippin 2008, s.151-2). Denne praksisen med å be om og gi begrunnelser er helt sentral. Kvaliteten på begrunnelser forteller oss noe om hvordan vi forholder oss til hverandre og bør derfor være viktig for hvordan vi forstår frihet, så lenge vi er opptatt av frihet som en *relasjon* mellom individer, og ikke først og fremst et spørsmål om determinisme.

⁴⁹ Hegel trekker frem menneskets evne til å styre dyrisk søken mot tilfredsstillelse av behov, som nødvendig for å kunne regulere oss og plassere behovene i et system («behovenes system») slik vi har organisert samfunnet økonomisk (§ 190).

⁵⁰ Pippins (2008) lesning av Hegel skylder på dette punktet mye til Taylor sin *ekspressivisme*. Se Taylor (1975, s.14).

⁵¹ Pippin mener det å gi begrunnelser først og fremst er en *retrospektiv* aktivitet: «When I express an intention. Even to myself, I am avowing a pledge to act, the content and credibility of which remain (even for me), in a way, suspended until I being to fulfill the pledge» (Pippin 2008, s.151). Dette er kontra-intuitivt: intensjoner blir fremstilt som noe subjektet ikke er øverste autoriteten over, fordi kvaliteten på ens begrunnelser ikke er opp til den enkelte å avgjøre. Man bekjenner sine egne intensjoner først i det handlingens aksepteres eller ikke av andre. Pippin mener Hegel har fjernet seg fra forsøk på å identifisere en «første intensjon» som kausal årsak til handling, ved å stille spørsmål om ikke aktøren kan overdrive troen på eget «eierskap» til «intensjoner» (s. 154).

Vår praksis med å gi og be om grunner overlater det ikke til individet alene å avgjøre hva som teller som en vellykket begrunnelse eller ikke. En handling bedømmes som rett eller gal, etter normer og regler som enkeltindividet ikke er herre over:

Actions are expressive, [and] not merely the unique result of an agent's executive powers... Actions both disclose what an agent takes herself to be doing... and manifest some implied normative claim to entitlement so to act, all in a way that raises to prominence an interpretive question in any action, even for the agent: what was done and how could it have appeared justifiable? The answers to such questions do not lie in the mind of the agent... (Pippin 2008, s.152-3)

Det er to punkter som nå knytter seg sammen. For Hegel er frihet knyttet til det å *oppleve at ens vilje er ens egen*, det vil si, man kan stå inne for handlingen og kan identifiserer seg med den og det er noe en kan gjøre kun hvis *grunnene* en har (og gir) for å gjøre noe *oppleves* som *sine egne* (Pippin 2008, s.300-1).⁵² Aktørens grunner kan ikke være andre sine, eksternt påtvunget, eller kjennes som om de har ukjent opphav («jeg vet ikke hvorfor jeg vil gjøre dette») eller være noe som faller en inn helt tilfeldig (en intern rykning i prefrontal cortex). Det kan ikke være begjære og drifter som styrer våre handlinger. Dette er det psykologiske (subjektive) elementet Pippin legger vekt på. En må rett og slett oppleve ens grunner som «gode grunner». Jeg tror en kan tenke i retning av hva Frankfurt (1988) beskriver som forskjellen mellom høyere-, og lavere- ordens viljesønsker, for lettere å forstå hva Pippin mener. Som vi så la Hegel vekt på evnen til å ta et steg tilbake fra vårt begjær, som en unik evne mennesket har i motsetning til dyr og som gjør at vi kan forme våre preferanser, begjær og ønsker (§ 11). Det er denne unike menneskelige evnen som gjør at vi kan ha ønsker om hva våre ønsker og begjær skal være, og som Hegel forsøker å fange inn.

Tankegangen hos Hegel slekter på den aristoteliske, vi må forme vår karakter etter eksisterende dygder (§ 10 T). Hegel referer også leseren av *Rettsfilosofien* til eget samfunn og

⁵² Hegels måte å tenke på grunner som sentrale for aktørskap er ikke ulik G.E.M Anscombes definisjon for hva en handling er. Pippin referer utstrakt til Anscombe i fotnoteapparatet. Anscombe mener intensjonen bak handlingen, ikke kan bli forstått som en beskrivelse av en indre tilstand, men som svar på spørsmålet «hvorfor gjorde du det?» Svaret på spørsmålet gir aktørens grunner. Fordelen med Anscombs forståelse er blant annet at hun tillatter en å ta høyde for mislykkede handlinger (når konsekvensene av handlingen divergerer fra det som var intensjonen), hun åpner også for at det må eksistere et minimum av fellesgrunn mellom aktørene skal de kunne forstå og tolke intensjon bak handlingen riktig.

tradisjon, ettersom det er der vi blir kjent med rett og galt, gode og dårlige grunner. Det er der de sosiale målestokkene som må internaliseres finnes:

Det er lett å si hva et menneske må gjøre og hvilke plikter det må ha for å ha moralsk dyd i et bestemt samfunnsmessig felleskap. Det skal ikke gjøre annet i den situasjonen det er i, enn det som krever, er uttalt og kjent for ham. (§150 A)

Frihet for Hegel handler ikke om det å oppnå ens mål – hva enn de nå er – men om hvilke mål og ønsker en har og hvordan de blir formet i samfunnet en er del av. Preferanser og ønsker er ikke noe man kan ta for gitt (slik Hobbess veldig enkle frihetsbegrep legger til grunn). Preferanser og ønsker er formet av det sosiale fellesskapet en inngår i. Et viktig punkt hos Hegel, som hos Aristoteles, er derfor forståelsen av hvordan en formes av fellesskap.

Pippins Hegel fortolkning legger vekt på hvordan visse sosiale forhold og institusjoner må være på plass for at aktørens *vilje* – og ikke kun handlingen, som ved det negative frihetsbegrepet – skal kunne være fri. Pippin mener det psykologiske elementet *ikke* kan bli forstått *separat* fra det *sosiale*, siden det først og fremst er institusjoner som evner å åpne for at ens vilje er fri. Dette er et nøkkelpoeng. Pippin legger sterk vekt på at Hegel mener individet trenger *institusjoner* som sikrer og underbygger *praksisen* med å gi og be om *begrunnelser*. Anerkjennelsens logikk trenger å understøttes i det sosiale (det objektive).

Vi skal nå se på hvordan Hegels forståelse av frihet slekter tung på Kants, men også se på Hegels kritikk av Kant. Hegel mener Kants forståelse av frihet er for formell, den gir ikke konkret innhold til hva som er rett eller galt og gjøre, og Hegel kan sies å etterlyse *fellesmålestokker*. Hva denne innvendingen går ut på, skal oppta oss i de to neste avsnittene.

Kant

Kant kan sies å reagere på en naturalistisk ide om frihet som uhindret søken og tilfredsstillelse av ens begjær. Radikal autonom frihet er evne til å velge det moralsk riktig på tross av alle tilbøyeligheter eller lyster. Det betyr at «lykke» ikke kan bestemmes av begjær eller ønsker (desire) og den kantianske posisjonen avviser utilitarisme (Taylor 1975, s.29). Hos Kant er en fri hvis en handler i overensstemmelse med *moralloven*, i motsetning til det å være et naturvesen styrt av begjær og drifter. Koblingen mellom moral og frihet, som Hobbess brøyt

med, blir slik gjenopprettet med Kant (Franco 1999, s.11).⁵³ Kants kanskje viktigste moralfilosofiske bidrag til vår forståelse av frihet er forsøket på å sette viljen fri, ved å underlegge den en moralsk rasjonalitetstest. En har frihet kun når en er underlagt lover som en selv er opphavet til, det er kun da man handler *autonomt*. I motsetning handler man *heteronomt* – ufritt – hvis ens handlinger er *eksternt* determinert. Viljen kan ikke bestemmes av objekter eksternt til aktøren.

Det er to sentrale argumenter som etablerer autonomi i Kants moralfilosofi, og vi kan sette disse frem i form av to teser:⁵⁴

- I. Hvis de moralske regler er rasjonelle, må de være de samme reglene for alle rasjonelle vesener.
- II. Hvis disse reglene er bindende, er evnen til å følge dem uviktig, det som teller er *viljen* til å følge dem.

Den første tesen gir universalitet, mens den andre retter seg mot overgangen fra det universelle til handling. I et aristotelisk perspektiv er det nærliggende å spørre hva som får aktøren til ville, altså være motivert, for det å handle moralsk?⁵⁵ Selv om man kan vite hva som er det moralsk riktige å gjøre, garanterer det ikke for at man handler moralsk. Det er derfor dygdsetikeren legger slik vekt på dannelselse og karakterbygning, dygdsetikeren kobler moralsk atferd til handlingsdisposisjoner. Aristotelikeren mener således det er nødvendig at staten besvarer spørsmålet om hvordan best å tilrettelegge for dannelselse og karakterbygning. Det sentrale kantianske poenget er derimot *universalisme*. Det kategoriske imperativ sin

⁵³ Jeg har ikke tenkt skulle bruke plass på å forsøke plassere Kant innenfor eller utenfor den liberale tradisjonen, men vil påpeke at Kant har et *substansielt menneskesyn*; ikke bare er vi rasjonelle vesener, men det er kun i overensstemmelse med moralloven (moralens allmennhet) vi virkeliggjør oss som menneske og oppnår frihet. Som Vetlesen og Henriksen påpeker, kan det synes som «... den liberale tradisjonen mangler det som Kant i det minste hadde rester av, nemlig en *substansiell forståelse av mennesket*, som ga innhold og mening til forståelsen av hva frihet innebar, og hvorfor det var viktig å sikre den» (2003, s.160). Dette er i tråd med den kritikken jeg allerede har gjort av de klassiske kontraktteoretikernes antropologi.

⁵⁴ Denne oppstillingen er hentet MacIntyre (2007, s.43-44).

⁵⁵ Kant stiller noe i nærheten av det samme spørsmålet i *Groundwork for the Metaphysics of Morals*: «In order for a sensibly affected rational being to will that which reason alone prescribes the `ought`, there obviously must belong to it a faculty of reason to *instill a feeling of pleasure* or satisfaction in the fulfillment of duty, hence a causality of reason to determine sensibility in accordance with its principles...» (2002, avsn.4:460) og svarer «... it is entirely impossible for us human beings to have an explanation how and why the *universality of the maxim as a law*, hence morality, should interest us. Only this much is certain: that it does not have validity for us *because it interests us...* but rather that it interest us because it is valid for us as human beings» (2002, avsn.4:461). Svaret Kant gir synes å hinte om en form for humanisme.

styrke ligger nettopp i evne til å binde oss ubetinget, det binder oss fordi vi har rasjonell vilje. Som Taylor konsist uttrykker det: «In being determined by a purely formal law, binding on my simply qua rational will, I will declare my independence, as it were, from all natural considerations and motives...» (Taylor 1975, s.31). Fornuften blir hos Kant konsipert som fellesmenneskelig og uavhengig av historiske og kulturelle oppfatninger. Den rene praktiske fornuft gir en «test» for riktig eller galt uavhengig av tid og sted. Kant forstår vår frihet som evne og mulighet til selvdeterminerende, ren, praktisk moralsk vilje, og det er dette som skiller oss og *frir* oss fra *naturen*:

[T]he human being actually finds in himself a faculty through which he distinguishes himself from all other things, and even from himself insofar as he is affected by objects, and this is *reason*. (Kant 2002, avsn.4:452)

Den måten Kant formulerer og uttrykker seg på i sitatet over; at vi kan distingvere oss selv fra oss selv, uttrykker for Hegel et skille ikke bare mellom mennesket og verden, men som en «splittelse» i mennesket selv.⁵⁶ Det er mulig å se dette som en problematisering av den kantianske aktøren; hvis fornuften så å si er skilt fra oss, hvordan kan vi – ikke bare føle oss forpliktet av, men også kjenne oss igjen i og identifisere oss med fornuften? I kantianske termer er det spørsmålet om den hvordan rene praktiske fornuft kan determinere viljen. Kants løsning er å anse mennesket både som *lovgiver* og *adressat for lovene*. Egen bevissthet om praktisk fornuft dikterer at en må følge den. Pippin oppsummerer som følger:

[T]he very possibility of my awareness of the dictates of a purely conceived practical reason establishes from that perspective that I cannot deny that I am subject to such a law and thereby establishes that I act accordingly. In Kant's version, this does not establish that I can in some metaphysical sense actually be such a cause... just that I cannot but so conceive myself, else I try do something like establish "with reason that there is no reason." (Pippin 2008, s.106)

Hegel mener til forskjell fra Kant, slik Pippin tolker Hegel, at det å ha en *begrunnelse* (en moralsk begrunnelse) for et valg *ikke* er noe en har som et individ ovenfor den rene praktiske

⁵⁶ Hegel beskriver dette i «poetiske» ordlag: «Spiritual culture, the modern intellect, produces this opposition in man which makes him an amphibious animal, because he now has to live in two worlds... For on the one side we see man imprisoned in the common world of reality and earthly temporality, borne down by need and poverty, hard pressed by nature... mastered and carried away by natural impulses and passions. On the other side, he lifts himself to eternal ideas, to a realm of thought and freedom, gives himself, as *will*, universal laws and prescriptions...» (2001, s.118).

fornuft, hvor fornuften så å si står ensom ovenfor viljen. En måte å forstå Hegels poeng på er å se det som en påstand om at Kants modell er for abstrakt (se Franco 1999, s.61). Den kantianske moralske aktøren blir i for stor grad overlatt til seg selv i det han eller hun skal forsøke å vurdere om en handling er universaliserbar. Kantianeren vil selvfølgelig ikke være enig i en slik fremstilling, det Kant gjør er jo nettopp å fjerne det subjektive i ens moralske begrunnelser.⁵⁷ Hegel beholder den kantianske identifikasjonen av fornuften som avgjørende for om en kan «kjenne seg selv igjen i» ens motiver og handlinger – en kan ikke være underlagt naturvesenets begjær og lyster – og må selv forstå det en gjør og vurder det som fornuftig eller ufornuftig. Men Hegel avviser at det å *vurdere* og å avgjøre om en handling er «noe jeg kan stå for» eller ikke, er noe individet kan eller gjør *alene* (Pippin 2008, s.121). For Hegel er ikke dette den type vurderinger vi gjør på egenhånd, men noe som først og fremst foregår *kollektivt* og dermed *normativt*.

Han deler den kantianske forståelsen av frihet, men skyver til side spørsmålet om aktørens kausalitetskapasitet. Istedenfor flytter han oppmerksomheten mot spørsmålet om hva som kreves for at ens motiver, ens inklinasjoner og grunner både skal kunne *oppleves* som og sies å være *ens egne* (det psykologiske elementet hos Pippin). Den kantianske modellen, hvor en maksime blir forelagt aktøren i form av en *introspektiv test* (kan jeg ville gjøre denne handling til en allmenn lov eller ikke), som en mental prosess hvor så og si en i ensomhet «prøver ut handlingsmaksimen på seg selv», mener Hegel ikke evner å gi noe konkret innhold til hva en skal gjøre. Derfor må vi se til de sosiale praksiser og de normer man lever under, det er der en finner det moralske innhold som gir og bestemmer innholdet til grunner for å handle. Moralske begrunnelser er *ikke* noe individet finner frem til på egenhånd, men noe aktøren finner forelagt i det sosiale. Plikter, aksept eller avvisning av en aktørs begrunnelse for noe, ulike moralske eller umoralske handlingsalternativer, alt dette foreligger sosialt og vurderes opp mot sosiale målestokker og sosiale praksiser.

Det vi gjør når vi vurderer handlinger (som rette eller gale, gode eller dårlige) er å henvise til eller gi *praktiske begrunnelser* av typen «fordi det er min eiendom» kan du ikke gjøre x, eller «fordi du enda ikke er myndig» eller «fordi du er myndig, holdes du ansvarlig for y». Eller vi

⁵⁷ Et forsvar av Kant kunne gå i retning av å se Kants fremstilling som idealisert. Aktøren gjør ikke en introspektiv test i hvert enkelt tilfelle, så mye som han eller hun stoler på allerede etablerte moralske oppfatninger.

appellerer til begrunnelser som i mindre grad er knyttet til ens forhold til rettstaten, man kan gi begrunnelser som viser til ens rolle som familiemedlem, ens plikt som bror eller søster, eller et ansvar man har som medmenneske.⁵⁸ Denne type begrunnelser bygger på *sosiale bånd*, eller på bestemte normative oppfatninger som finnes innenfor et gitt samfunn. Vår moralske refleksjon, vår bruk av fornuften, må bli forstått som bundet til en sosial og normativ kontekst som er historiske og til dels kontingent. Moralske oppfatninger og begrunnelser ikke er å finne utenfor samfunnet, men i det samfunnet vi er del av.

... Hegel treats having reasons as a matter of participation in a social practice under certain conditions, practices largely defined by what is accepted and rejected in the giving of and asking for reason by member whose actions inevitably affects what others would otherwise be able to do. In that sense [Hegel] does not assess the quality of putative reasons on the model of a reflective individual trying to determine whether it would make strategically rational sense “if everyone acted like that,”... (Pippin 2008, s.24-25)

En kan slik sette Hegels forståelse i kontrast til hvordan den kantianske aktøren tenkes å være rent kognitivt og refleksivt engasjert i fornuftens virke (aktøren som bokstavelig talt overskrider situasjonen). Den hegelianske aktøren er, i motsetning, *hermeneutisk* og *historisk* uunngåelig plassert i en virkelighet en vanskelig kan overskride.⁵⁹ Kantianeren kan hevde Hegel har lagt for sterk vekt på det universalistiske hos Kant og oversett Kants påbud om alltid behandle en annen person som et formål i seg selv, og ikke bare som et middel. Siden Kant først og fremst er trukket inn å kontekstualisere Hegel, velger jeg å avgrense meg og legge et slik mulig kantiansk forsvar til siden. Det jeg vil frem til er det sentrale *historiske* poenget Pippins Hegel lesning legger vekt på; siden vi er historisk plassert i en sosial verden, må denne sosiale orden være slik at den *normativt* og i *praksis* støtter opp under *gjensidig anerkjennelse*. Kun som deltagere i en sosial verden hvor anerkjennelse er på plass, kan vi finne frihet, og Hegels noe unike påstand som så følger er å hevde at den *moderne staten* er av en slik karakter at gjensidig anerkjennelse og frihet er mulig.

⁵⁸ Hegel mener moralske oppfatninger ikke kan formaliseres eller «reduseres» til en prosedyre: «[W]hich sort of consideration is relevant, and why it is relevant, with what qualification and in what context, is not, according to Hegel, formalizable, reducible to some procedure or test» (Pippin 2008, s.274-5).

⁵⁹ «According to Hegel there is no place to stand, putatively outside... [normative] institutions, from which one could be said to have a reason to sign up, any more than one can be said to have a reason to move a knight or a pawn unless one is playing chess» (Pippin 2008, s.264)

Her reiser det seg naturligvis en del spørsmål: de mest opplagte er spørsmål om hvordan normative forandringer skjer? Hvordan kan vi forstå og skape et samfunn hvor man finner frihet, slik Hegel forstår begrepet frihet, hvis frihet har oppstått som resultatet av en historisk prosess? Vi kan si det slik at hos Kant er den normative kilden lokalisert i den rene praktiske fornuft, mens Hegel hevder normer og praksis må bli forstått historiske (Pippin 2008, s.195). Det åpner for at en kan kritisere Hegel for å forstå frihet i for stor grad som resultatet av en *kontingent* historisk utvikling. For å svare på disse innvendingene er det nødvendig å se på Hegels motivasjon for å legge så stor vekt på det som tilsynelatende kan virke som kontingent kulturell og samfunnsmessig praksis. Dette vil la oss se nærmere på hvordan Hegel kritiserer det kantianske imperative for å være kun formelt, samtidig som det vil ta oss nærmere en forståelse av Hegels begrep *Geist* og hvordan *Geist* fungerer som den normative kilden hos Hegel. *Geist* er som jeg la vekt på innledningsvis helt sentralt hos Hegel, og det er først med en forståelse av *Geist* at vi kan begynne svare på de overnevnte spørsmålene, og fullt ut få tak i Hegels omfattende frihetsbegrep.

Hegels kritikk av Kant

Hegels kritikk hevder det kantianske imperativ kun er formelt (§ 135) (Hegel 2004, s.442-3) (Knowles 2002, s.66). Med formelt mener Hegel at det ikke kan gi konkret innhold til handlinger, det kan ikke svare på hva en skal gjøre i en situasjon (§ 135 A).⁶⁰ Dette må utdypes. En kan ta et eksempel som er vanlig å bruke: sett at en er blitt gitt ansvaret for forvaltningen av en formue og det er kun du og formuens eier som kjenner til avtalen dere imellom.⁶¹ Eieren dør så plutselig etter noe tid. Si også at du helt uforskyldt har havnet i økonomisk nød, og din familie lider under dette, mens slektningene til den avdøde ikke ser ut til å lide noen nød. Vil det være riktig å beholde pengene? Vi kan forsøke ulike handlingsmaksimer: «en kan underslå penger hvis det er i ens interesse», «en kan underslå penger hvis det ikke er fare for å bli tatt» eller «en kan underslå penger hvis en er i nød og andre ikke vil lide nød av underslaget». Uansett hvordan man formulerer seg, så vil man ende opp med en kontradiksjon, enhver slik maksime alltid ville ende opp med å slå beina under grunnlaget for eiendom, for forvaltning og for tillit. Underslag er galt fordi det undergraver

⁶⁰ For et forsvar av Kant mot beskyldningen om tom formalise, se Smith (1989, s.110-11). For en lengre redegjørelse for kritikken slik den fremkommer i Hegels essay *Natural Law*, og hvordan Hegel ensidig kan sies å fokusere kun på første formalistiske formuleringen av det kategoriske imperativ, se Franco (1999, s.59-60).

⁶¹ Eksemplet er gjengitt i Smith (1989, s.74).

tilliten til eiendomsforvaltning som en institusjon. Hvis en mister tilliten og ikke stoler på at andre respekterer ens eiendom, kan en være på vei til å stille spørsmål om hele eiendomskonseptet. Så langt kan vi følge den kantianske fremstillingen og slå fast at underslag neppe kan gjøres universaliserbart. Men det hegelienske poenget er at en slik kantiansk redegjørelse *ikke* kan *begrunne* eiendomskonseptet i seg selv som moralsk riktig eller galt:

[O]m en holder fast på og forutsetter at eiendom og menneskeliv skal være til og respekteres, så er det en motsigelse å begå et tjuveri eller mord. En motsigelse må motsi noe; det vil si den må motsi et innhold som lå til grunn fra før som et fast prinsipp. Det er bare i forhold til et slikt prinsipp at en handling blir overensstemmende med eller blir en motsigelse til noe. (§ 135 A)

Det er vanskelig å si at en verden uten formueforvaltning og eiendom ville være en bedre (eller verre) verden enn den vi lever i. Det eneste vi med sikkerhet kan si er at det ville være en annen type verden, med mindre vi begynner å sette det opp i *motsetning* til noe. Steven B. Smith uttrykker dette ved i si at «Kant's example ... would only be efficacious against those who already accept the institutions of private property but not against those, for example, the committed anarchist, who do not» (1989, s.75). Siden det er Hegel og ikke Kant som er i fokus tillater jeg meg igjen å forlate den kantianske posisjonen uforsvart. Det jeg ønsker er som sagt å se på hvordan Hegel mener våre moralske begrunnelser er bundet til historiske, sosiale og politiske forhold. Hegel mener Kants formale universalisme kun kan hjelpe oss til å utarbeide *konsistente* handlingsmønstre, men ikke til å begrunne sosiale institusjoner og praksiser som legitime eller ikke (S. B. Smith 1989, s.75). Robert R. Williams uttrykker det ved si at en moralsk vurdering av noe som rett eller galt, forutsetter et «moral point of view», en må ha et moralsk fundament som handlingen kan kontrasteres til og veie opp mot, og dette er noe vi kun får som *deltagere* i et konkret samfunn hvor vi finner moralske koder (1997, s.190-1). Uten et slik «moral point of view» er det vanskelig å si hvordan en skulle gå frem for i det hele tatt begynne vurdere en handling som rett eller gal.

En kan forsøke å illustrere dette på annet vis, ved å tenke seg andre typer moralske kodekser. La oss forestille oss et lite samfunn på en øy, hvor alt som eksisterte var å oppfatte som «felleseiendom». Privateiendom eksisterer ikke som et begrep. En vestlig utdannet antropolog dukker så opp for å studere befolkningen, og blir raskt irritert over at øybeboerne til stadighet drar av gårde med *hans* ekspedisjonsutstyr. I sitt forsøk på å sette en stopper for dette

oppdager antropologen at beboerne ikke skiller mellom min og din (selv om de skiller helt fint mellom meg og deg).⁶² I det hele tatt viser de ingen forståelse for kravet om å la *hans* eiendeler, ekspedisjonsutstyret, være i fred fordi «det tilhører ham». Istedenfor praktiserer de en form for regel som sier at så lenge noe ikke er synlig i bruk, der og da, kan det bli tatt i bruk av hvem som helst. De mener det sikrer best utnyttelse av ressursene slik de har organisert seg på den lille øya og at alt annet ville være upraktisk. Ville antropologen kunne beskyldte øy-beboerne for å stjele utstyret hans når de tar det i bruk? Svaret en gir, kan ikke gjøres uten henvisning til enten antropologens normative referanseramme eller til øy-beboernes og svaret ville være forskjellig avhengig av hvem du henvender deg til. Ikke sagt at det dermed nødvendigvis er umulig å avgjøre om det ene fungere bedre enn det andre (som en form for «pragmatisk relativisme», hva nå det ville være), men et sted må vi altså begynne. Det er med andre ord vanskelig å si hvordan en skulle begynne å forsøke å universalisere handlinger uten enten et begrep om privateiendom eller øybefolkningens forståelse av hvordan best utnytte ressursene ligger til grunn.⁶³

Det filosofiske poenget som ligger under synes kanskje ikke tydelig nok med en gang. En ting er at vi kan være oppmerksomme på hvordan erfaringer og hendelser i vårt privatliv er formet av de sosiale praksiser vi deltar i. Alt fra deltagelse i et demokrati til det å heie på hjemmelaget er knyttet til institusjoner og ulike etablerte former for atferd som er sosialt fundamentert. Men i hvilken grad kan vi tenkes «å gå» utenfor det sosiale rammeverket? På sosiale arenaer og offentlige rom, operer det en «sosial logikk», som vi ikke selv er herre over. Denne logikken er alltid normativ logikk, siden det her er tale om flere individer. Vi er altså ikke lenger ved et enkelt individs bevissthet, et enkeltindivids valg. Hegel tar avstand til den «atomistiske» forståelse av individet, slik vi på ved Taylors kritikk av de klassiske kontraktteoretikernes antropologi. Som Smith poengterer, slekter Hegel på innsikter fra Aristoteles: «Human character, as both Hegel and Aristotle understood, is not simply a product of our own making but is in large part the result of the upbringing and cultural context to which we have been habituated» (S. B. Smith 1989, s.235).

⁶² Dette er Hobbes og Humes syn. De hevder eiendomsbegrepet opprettes med staten. Før staten finnes det ikke noe naturlig skille mellom min og din (Waldron 2008).

⁶³ Franco oppsummerer som følger: «For there to be a contradiction, we have to assume that principles such as "property ought to exist" or "human life ought to exist" are already presents. But the categorical imperative or the criterion of noncontradiction alone cannot establish these substantive principles» (1999, s.214-5)

La oss så kalle denne type interaksjon som foregår i slike relasjoner for «normativ logikk». Normativ logikk forteller oss at hvordan vi oppfører oss, eller hvordan vi opplever hendelser, eller hvilken atferd som blir sett på som rasjonell, hva som forventes eller ikke forventes, osv., bestemmes av de *normer* og *regler* som finnes i det samfunnet vi er del av. Hegels forståelse av hvordan individet er historisk og sosialhistorisk situert utgjør et tungt *hermeneutisk poeng*; vi reflekterer som moralske vesener kun innenfor den etiske rammen – det samfunnet vi er del av – *gir oss tilgang* på. Det betyr altså at vi kun kan bli forstått som moralske aktører, som deltakere, i en moralsk praksis hvor anerkjennelsens logikk er på plass (Pippin 2008, s.247). Våre handlinger får gyldighet, feiler eller lykkes, vurdert opp mot de normene og praksisene i samfunnet vi er del av. Gyldighetskravene for en handling er ikke opp til en selv å sette. Som Hegel uttrykker det: «Siden en handling er en endring som skal eksistere i en virkelig verden og derfor også skal anerkjennes i den, må den generelt sett stemme overens med det som er *gyldig* der» (§132 A). En annen måte å si det på, som vi var inne på helt i starten av del to, er at all refleksjon utenfor samfunnet er å oppfatte som *abstrakt*. Pippin uttrykker seg som følger:

In Hegel's view, then, human subjects are, and are wholly and essentially, always already under way historically and socially, and even in their attempts to reason about what anyone, any time ought to do, they do so from an institutional position... If we abstract from that position an attempt at an idealization, we abstract from the conditions of the possibility of practical rationality. (Pippin 2008, s.265-6)

Spørsmålet vi har stilt er hvordan Hegel kan sies å gi normativt innhold der det kantianske imperativ er formelt, uten å ramle ut i en eller annen form for historisk *relativisme* eller *historisme*? For å forstå hvordan Hegel mener vi former vår moralske verden må vi se på hans begrep *Geist*. Det er også med begrepet *Geist* at det blir fullt ut tydelig hvor stor forskjellen mellom Hegel og den liberale tradisjonens tilnærming til begrepet frihet er.

Geist

I Pippins fortolkning er *Geist*: «... *itself ... a kind of norm*; a collective institution whereby we ... hold each other to responsiveness to and directedness by reason, and thereby realize spirit [*Geist*] as freedom» (Pippin 2008, s.62). Pippin tolker *Geist* som en *sosiohistorisk oppnåelse*, det er gjennom endringer i *Geist* at vi i stadig større grad har overkommet vår natur (vårt

begjær og våre drifter) ved å skape hva vi kan kalle et større og mer effektivt «space of reasons» (Pippin 2008, s.61). Det betyr at det er de historiske endringene i *Geist* som både har muliggjort frihet og som har gitt oss den forståelse av frihet vi finner i det moderne samfunn.⁶⁴

Det er et to trekk ved Pippins forståelse av Hegels *Geist* som er spesielt viktige og som skiller Pippins tolkning fra en del andre tolkninger. *Geist* er ment å fange de normsett og de praksiser som eksister i et samfunn på et gitt tidspunkt, hvilket betyr at *Geist* ikke kan bli forstått statisk. *Geist* kan endre seg og har historisk endret seg over tid. Dette følger av den historiske fremstillingen jeg har lagt vekt på hos Hegel, og er ikke unikt for Pippins fortolkning, men det er allikevel verdt å poengtere det eksplisitt. For det Pippin inviterer oss til å gjøre, er å ta innover oss et empirisk fakta om normer: *de forandrer seg*.⁶⁵

Typisk har Hegels dialektikk – beskrivelsen av hvordan Hegel mener samfunn og kultur over tid endrer seg – blitt fremsatt som noe mystisk. *Geist* blir fremstilt som noe som drives fram av et underliggende metafysisk prinsipp eller som en teleologisk realisering av et allerede (metafysisk) definert mål samfunnet går mot. Taylor har blant annet en tung metafysisk fortolkning av Hegel hvor mennesket beskrives som «a vehicle of Geist» (1975, s.44-5). Det virker dermed som *Geist* er ment å gi oss en metafysisk målestokk for *progresjon*, og at verden streber mot å realisere en ideal form. En slik tolkning bærer naturligvis en omfattende bevisbyrde. Men det er ikke nødvendig å overtolke *Geist* i retning av et «komisk prinsipp» eller hevde at individet reduseres til ingenting som del av den samme «historisk strøm» som tenkes å skulle bevege massene. Det er denne type fortolkning, slik jeg kort har prøvd å oppsummere noen av de ulike variantene, som Pippin avviser (Pippin 2008, s.184).⁶⁶ Pippin

⁶⁴ Det er likheter her mellom Smith og Pippins syn. Smith skriver blant annet at «The historical character of mind does not present itself as a random movement from one idea or set of ideas to another with no rhyme or reason. It rather takes the form of a progress whereby consciousness of human freedom gradually becomes extended to ever larger numbers of people... History is, then, the process of mankind's progressive emancipation from the forces that inhibit the grating of respect or recognition to other individuals, peoples, and cultures» (1989, s.169) .Se også s. 221.

⁶⁵ Pippin språkdrakt omtaler noen steder normsett lik vi gjerne bruker begrepet «paradigmer»: «[values are] subject to periodic, basic breakdowns, moments when a normative crisis occurs and basic values begin to lose their grip on participants, requiring a re-orientation in communal norms» (Pippin 2008, s.121).

⁶⁶ I litteraturen om Hegel kan en grovt peke ut to retninger, de Hegel forskere som vektlegger viktigheten av Hegels metafysikk, slik som Taylor (1975) eller Fredrick Beiser (2005) og motsatt, de som mener at Hegels metafysikk kan nedskaleres, slik Hardimon (1994) er et tydelig eksempel på (se også Kroghs etterord til *Rettsfilosofien* s. 420). Ulikheten mellom disse tolkningene er i all kortet knyttet til spørsmålet om Hegels *Geist* er det som tilfører det normative hos Hegel eller ikke (Pippin 2008, s.63). Hvis det er slik at det normative hos

kan sies å nedskalere betydningen av hva Hegel legger i det mye omtalte utsagnet «*the cunning of reason*» (Hegel 2004, s.33; Pippin 2008, s.240). Men det er viktig å poengtere at Pippin ikke forsøker å kutte vekk eller overse betydningen av begrepet *Geist*, han kan sies å stå i en fortolkningstradisjon hvor Hegels prosjekt sees som en utvidelse av det kantianske prosjekt (Redding 2008, avsn.2.2).

For å forstå hvordan Hegels dialektikk er ment å forklare historiske overganger, kan man se til en likhet mellom Hobbes argumentasjon og hvordan Hegel beskriver endringer. Individene i Hobbes naturtilstand, er i en tenkt alles krig mot alle og er motivert av grunner som bygger på en vurdering av den situasjonen de befinner seg i (Pippin 2008, s.126-7). Opprettelsen av Leviathan begrunner Hobbes i et ønske om sikkerhet, individene har alle et ønske om sikre egen overlevelse. Opprettelsen av overmakten forandrer situasjonen. Siden overmakten nå garanter sikkerhet har ikke individene i Hobbes (totalitære) stat lenger grunn til å handle som i en «alles krig mot alle». Men opprettelsen av Leviathan genererer så «ny bevegelse», den totalitære fyrsten maktmonopol vekker bekymring, slik at «[the] solution [Leviathan] itself requires a new solution» (Pippin 2008, s.127). Poenget er at gitt motivet Hobbes mener individene har i naturtilstanden (et ønske om sikkerhet) så *negerer* individene den opprinnelige situasjonen og skaper en ny situasjon, og dette skjer uten at det ligger en eller annen form for teleologi eller mystisk metafysikk til grunn.⁶⁷ Hobbes og Hegel oppfatter begge den sosiale verden som arena for endring, men til forskjell fra Hobbes er Hegel opptatt av *forholdet* mellom endringer i *individene* og *endringer* i den *sosiale verden*. Begrepet *Geist* er ment å fange inn denne relasjonen.

Hegel vil mene det er den nye situasjonen – om vi vender oss til Hobbes igjen – opprettelsen av Leviathan, som leder til et ønske om å kunne kontrollere fyrsten. Det betyr at ønsket om for eksempel det å demokratisere fyrsten, er noe som kun kan ta form først *etter* at fyrsten er på plass. Smith (1989) gir en lignende fortolkning som Pippin; *kontradiksjon* (i dialektikk)

Hegel avhenger av *Geist*, så står en i fare for at hele Hegels prosjekt kan «kollapse», hvis en ikke kan forsvare Hegels metafysikk. Alternativene synes enten å forsøke nedskalere rollen metafysikken spiller hos Hegel eller gi en redegjørelse som tar metafysikken på alvor. Pippin tilhører den siste gruppen, men er kritisk til Taylors og Beisers metafysiske fortolkning. Han forsøker å lese Hegel som en utvidelse av Kants prosjekt. En god oversikt over skille mellom metafysisk og post-kantiansk fortolkningstradisjonen er Redding (2008). Gillespie (1997) oppsummerer kortfattet hvordan nye og ulike tolkninger av *Geist* kan sies å ha reaktualisert Hegel.

⁶⁷ Hobbes og Hegel er faktisk i nærheten av hverandre på dette punkt. Hobbes forsøker å knytte statens legitimitet til individets vilje (samtykke) uten hjelp av ved eksterne påbud og kommandoer (som Guds lov). Men for Hegel klarer ikke Hobbes gi noe konkret innhold til statens som grunnlagt på «vilje», utover et prinsipp om selvpopholdelse og sikring av eiendom (Franco 1999, s.286).

fanger inn hvordan en historisk situasjon inneholder potensialet til sin egen motsetning: «An X not only is what it is but contains within itself the potential or possibility of becoming something else, or *not-X*» (S. B. Smith 1989, s.197). Det førrevolusjonære franske samfunns oppløsning, skyldes en konflikt med trone og alter på den ene siden og et krav om respekt for individuelle rettigheter og respekt på den andre. Likt mener Hegel å finne en konflikt mellom tradisjon og Sokrates imperativ om å etterprøve alle lover i det greske antikke samfunn (S. B. Smith 1989, s.199). Hans fortolkning av Sofokles *Antigone* kan også leses på samme måte. Antigones samvittighet – ønsket om å begrave broren – og respekt for «Gudenes lover» står i konflikt med menneskeskapt lov i Creons påbud om at fiender av staten ikke begravnes.

Det at en idé, et ønske om forandring, har «tatt form» er ikke nok til å etablere den. Sokrates forsøk på å hevde en rett til å etterprøve lover og tradisjon, ble ikke etablert som del av «alminnelig bevissthet» umiddelbart etter at det var satt frem. Endringer må «innarbeides». Hegel gir et konkret eksempel, Napoleons mislykkede forsøk på å gi spanjolene en ny grunnlov: «... en forfatning er ikke noe en bare lager; den er resultat av århundrelangt arbeid, av ideen og bevisstheten slik den har utviklet seg hos et folk. Derfor kan en ikke bare lage en forfatning subjektivt» (§ 274). Hegel beskriver historisk dialektiske endringer som en prosess over tid og slike prosesser kan *misslykkes* (den franske revolusjon) eller de kan være *progressive*. Vi er dermed ved et annet viktig poenget ved Pippins fortolkning, man kan *ikke avgjøre* om den historiske normative utviklingen er *progressiv* eller ikke på forhånd (Pippin 2008, s.237). Vurderingen av hvorvidt den historiske utviklingen kan regnes som progressiv eller ikke, er en vurdering som *kun* kan gjøres i *etterkant*, eller som Hegel så velkjent har formulert seg: «Minervas ugle begynner først sin flukt når det begynner å skumre». Dette poenget er tydelig satt frem i *Innledningen til Rettsfilosofien*:

[D]enne avhandlingen, i den grad den inneholder statsvitenskap, [skal] ikke være annet enn et forsøke på å *begripe* og å *fremstille staten som noe innvendig fornuftig*. Som filosofisk skrift må den avstå helt fra å ville konstruere en *stat slik den burde være*. Den kunnskap som måtte ligge her, kan ikke ta sikte på å belære staten om hvordan den skal være, men snarer hvordan den kan erkjenne som et samfunnsmoralsk univers... [E]thvert individ [er] *barn av sin tid*, og slik er også filosofien *sin egen tid fattet i tanker*. (2006, s.34-35)

Vi begynner nå å nærme oss et svar på innvendingen om historisk relativisme. Hegels hermeneutiske poeng, er som vi har sett, at etikk – alltid og uansett – vil være sosialt og

historisk fundamentert (Pippin 2008, s.264). Det betyr at Hegel mener utformingen av rettigheter ikke kan bli forstått uten å henvise til det samfunnet vi er del av, med sin forståelse av regler og normer, slik vi har sett på ved Hegels kritikk av Kant. Dette er selvfølgelig ikke et fullgodt tilsvarende, fordi det ikke gir en begrunnelse for hvordan Hegel kan hevde det er i den *moderne staten*, og kun der, vi finner frihet fullt realisert. En ikke urimelig innvending vil være å spørre om Hegel forstår rett og galt som størrelser for sterkt *internt* til et samfunns egen historie og praksis, slik innvendingen om historisk relativisme lyder? Konvensjon er ikke tilstrekkelig til å slå fast at noe er riktig eller galt. Dette strider imot hva vi kan kalle moderne liberalistiske intuisjoner som gir prioritet til universelle og formelle rettigheter (Taylor 1975, s.377). Reduseres moral til konvensjon står en i fare for å miste moralens *kritiske kraft*. Det at en praksis eller institusjon er moderne kan ikke være nok til å garantere for at den er riktig eller gal, på samme måte som antikkens praksis med slavehold ikke gir noen begrunnelse for slaveriet som riktig. Skulle Hegel dette, ville det også implisere at han måtte avstå fra å skulle mene noe om utformingen av staten i sin egen samtid, noe han opplagt har en hel del å si noe om. Det er nødvendig å si noe om hva det er ved den moderne staten Hegel mener er unikt og som gjør at han kan hevde det kun er der vi finner frihet. Igjen er det Kant som må sies å forme Hegels forståelse.

Den subjektive viljens rett

Kants forståelse av autonomi krever at en selv er opphav til de lovene en underlegger seg: «The will is ... not solely subject to the law, but is subject in such a way that it must be regarded also as legislation to itself, and precisely for this reason as subject to the law (of which it can consider itself as the author)» (Kant 2002, avsn.4:431). Kant avviser moralske autoritetskilder som er fremmede eller eksterne for individet. Man kan formulere dette som et prinsipp om at moralsk autoriteter må være noe individet refleksivt kan gi slutning til (reflectively endorse) fra et førstepersons perspektiv (Pippin 2008, s.69-70). Dette kantianske prinsippet er viktig, det berører viktige *liberale* prinsipper om *legitimitet* og gir uttrykk for en idé om at de som lager lovene og de som er underlagt dem i prinsippet skal være de samme.⁶⁸ Hegel formulerer den kantianske tanken om selvlovgivning, i hva han kaller *den subjektive viljens rett*:

⁶⁸ Formuleringen er hentet fra Øfsti (2009, s.108). Øfsti påpeker at agendaen for Kant og Rousseau kan sees som forsøk på en «demokratisering» av Leviathan, hvor dagsorden er å beholde folkesuvereniteten.

Det er den subjektive viljens rett at det den skal anerkjenne som gyldig, må den også innse er godt, og at den bare kan holdes ansvarlig for en handling – det vil si for et mål som blir realiser i den ytre objektiviteten – som rett eller urett, god eller ond, lovlig eller ulovelig ut fra den kunnskapen den har om handlingens verdi i denne objektiviteten. (§ 132)

Både Kant og Hegel har et krav om at man selv skal kjenne opphavet til og forstå de moralske plikter en er underlagt, selv om kilden til det som gir plikter er annerledes hos de to. Begge mener man både må forstå og godta moralske autoritetskilder. Dette er også et viktig poeng i den liberale tradisjonen, for som Knowles korrekt bemerker, kan den subjektive viljens rett bli forstått som:

[T]he ground rule of modern ethical liberalism. Its importance can be explained in terms of what it denies: no rule of conduct can be valid if the subjects cannot perceive it as conducive to or constituent of the good. Read in this fashion, the principle denies any claim to moral authority made, for example, by church or state ... For Hegel, as for Kant, this assertion of subjective right is the decisive shift that ethics has taken in the modern age. (Knowles 2002, s.193)⁶⁹

Vi kan se bedre hva den subjektive viljens prinsipp uttrykker, ved å fremsette det negativt. Den subjektive viljens prinsipp er en benektelse av at *eksterne* autoriter kan påtvinges individet. Dette synliggjør hvordan Kant og Hegel er helt på høyde med den liberale tradisjonens frihetsproblematisering: en skal ikke påtvinge eller underlegge individet eksterne autoriteter og legitimiteten til styrende institusjoner må være etterprøvbare.⁷⁰ For Hegel er den *subjektive viljens rett* en definisjon av hva som *karakteriserer* det *moderne menneskets* forståelse av egen frihet, til forskjell fra hvordan individer i tidligere tider forstod frihet. Hegel hevder «det moderne mennesket...» har et normsett som «... ikke vil anerkjenne en

⁶⁹ Pippin peker på det samme poenget når han diskuterer Kant og hevder at: «[This] quintessentially modern insistence that some consideration can count as genuine reason for action only if we "make it our own," adopt it in a way we can defend (even just to ourselves), and when we can be said to have adopted it because of such a recognition of these justificatory considerations» (Pippin 2008, s.78). Pippin poengterer også at «[For Kant, an] individual must be able to see himself as the author, *Urheber*, of the role and its relationships. For Hegel on the other hand, the practical roles are the prior conditions for any reflective content, and this not as a mater-of-fact limitation, but as expressing the objective normative structure of modern ethical life itself» (s. 86) Se også Pippin (2008) s. 117.

⁷⁰ Som Øfsti (2009) bemerker må ideen om at «.. lovgiverne og lovlyderne, lovens forfattere og adressater» skal være de samme bety «... konsensus eller samstemming fra de styrtes side», med andre ord, positiv frihet hos Kant er «... det demokratiske og republikanske ideal» (s. 115). Se også Held (2006, s.34).

overbevisning som ikke lar seg rettferdiggjøre ved hjelp av tankene – og denne staheten er karakteristisk for den nyere tid og et karakteristisk prinsipp i protestantismen» (PR, s. 35).⁷¹

For å trekke frem den røde tråden. Har Hegel underlagt individet historiske krefter det ikke rår over? Er frihet et kontingent historisk produkt i Pippins fortolkning? Dette er en innvending som ikke kan rettes mot Kant, ettersom den praktiske fornuft hos Kant gir et upartisk og universelt ståsted, uavhengig av subjektive oppfatninger og historisk kontingente forhold. Hegel henviser derimot aktøren til sosiale praksiser og normer og har ikke et slikt universelt ståsted. Spørsmålet er om Hegel kan unngå relativisme uten en eller annen form for metafysisk teologi, som er den tolkningen jeg har gått bort i fra med Pippin?

Det er et svakhetstegn i Pippins fortolkning at han lar individet kanskje i for stor grad bli overlatt til sin *samtids institusjoner*. Hvis frihet er noe man har «... only as “a result,” an element of collectively achieved mindedness» (Pippin 2008, s.198) kan frihet hos Hegel bli uoppnåelig hvis en mangler de sosiale institusjonene som kan gi støtte til aktørskap. Frihet blir noe skjørt så fort vi aksepterer at det er et «historisk produkt» vi kun har fått tilgang til som følge av en historisk utvikling. Mens styrken hos Pippin, til forskjell fra andre Hegel fortolkninger, er hvordan Pippin ser *Geist* som «... a social status, not a metaphysical category» (2008, s.35). Pippins fortolkning av *Geist* – som uttrykk for en historisk sosial oppnåelse – unngår problematiske metafysisk forklaringer, der det historiske lerret gradvis blekkes uten at vi egentlig rår over prosessen. Den Hegel som vi finner hos Pippin kan derfor sies å møte flere av de vanligste innvendingene mot Hegels metafysikk.

Svaret må begynne ved å påpeke at man ikke må missforstå hva det er Hegel prøver å vise. All den tid vi alltid er situert innenfor en historisk moralsk praksis, med sine institusjoner og normer, er det ikke sikkert det finnes et ståsted utenfor som er tilgjengelig for individet, utover det å se bakover til tidligere tiders samfunn, slik Hegel nettopp gjør (Pippin 2008, s.25). Hegels filosofi er en form for etter-tanker (Skjervheim 1992, s.196). Normative oppfatninger er ikke noe vi «snubler over», som Pippin uttrykker det: «[It is] highly implausible that the right explanation for [normative changes] is that someone or some group discovered a moral fact that had lain hidden for thousands of year, in principle accessible to

⁷¹ Den subjektive viljens prinsipp står i motsetning til Hegels fremstilling av det greske antikke livet, hvor individene handlet kun på mål satt eksternt av samfunnet (se *anmerking* til § 185).

human being but unfortunately... undiscovered» (Pippin 2008, s.276). Man kan derfor si at Kant, så å si, har kommet fram til et viktig prinsipp – prinsippet om selvlovgivning er «et steg i riktig retning» (Hegel 2004, s.443).⁷² Men begrunnelsen – forståelsen av prinsippet – kan kun skje «internt» til egen historie og kultur, det fornuftige må «... bli *begrepet* ... slik at det innholdet som allerede er fornuftig i seg selv, også kan få en fornuftig form, og på den måten fremstå som legitimert overfor den frie tenkningen» (Hegel 2006, s.25).

Tilsvaret jeg skisserer går langt i å fremme en form for «diskursetisk tankegang». Det å være selvdeterminert betyr at vi ikke er naturlig begjær og drifter, vi står i kantiansk forstand frigjort fra naturen, men ikke ved å appellere til den rene praktiske fornuft, men ved å ha lagt til rette for *rasjonelt aktørskap - historisk og sosialt* (Pippin 2008, s.195-6). Frihet artikuleres i kollektive normer og disse kollektive normene – siden de legger vekt på ens begrunnelser – stiller dermed visse krav til kvaliteten på de begrunnelsene man gir.⁷³ Det er *kun* som *deltager* i sosiale arrangement at en blir tilkjent *aktørskap*. For Hegel er derfor ikke medlemskap i staten noe en kan velge, det er kun som medlem av staten at en blir anerkjent som aktør. Pippin eksemplifiserer ved å si at «... one is a philosophy professor only by being taken to be one, only in conforming to the norms that establish such a role, whose norms exist only as social artifacts» (2008, s.197).

Når Hegel hevder at mennesket i det moderne samfunn er friere enn mennesket i den greske *polis*, mener han at det moderne mennesket *er* friere, *ikke* fordi vi bedre realiserer en eller annen kapasitet (eller egenskap) de greske menneskene ikke var i besittelse av, men fordi vi har *større grad av aktørskap*. Denne *graden av aktørskap* er en *kollektivt, sosial* størrelse. Det er ikke noe det enkelte individ er i besittelse av (og som kan reduseres til en egenskap ved det enkelte individ), men et samfunns intersubjektive «felleshorisont». En ser slik hvordan Hegels

⁷² Som Pippin formulere det: «If person, or subject, or agent or spirit are normative terms, ideals we come to hold ourselves to, the result of instituting and sustaining rules and properties, then we can be subject to such a norm only in some sense subjecting ourselves to it, or so goes that puzzling form of argument Kant introduced in his *Groundwork*. Hegel's claim that genuine agency is the collective historical product of earlier, only partially realized attempts at the actualization of such agency... goes well beyond Kant's self-legislative model but is not fully intelligible without remembering that origin...» (Pippin 2008, s.18)

⁷³ Det kunne være fristende å skulle forsøke si noe om hvordan en herfra kunne se Pippins Hegel fortolkning lede hen til for eksempel Jürgen Habermas. Pippin selv avviser Habermases strategi, se fotnote 3 (Pippin 2008, s.277). Smith poengter hvordan Hegel ser sannhet som relatert til hva et samfunn holder for sant, ettersom «Truth... exercises a practical function in everyday life». Smit mener derfor Hegel kan sies å plassere «the burden of proof» i samfunnet og ikke hos enkeltindividet. Som Smith poengterer er dette «... not unlike the idea of unconstrained dialog and communication as the only means of arriving at the truth that is spoken of by contemporary social theorists like Jürgen Habermas and H. G Gadamer» (1989, s.222).

forståelse av frihet hele veien bygger på hans begrep om *Geist*, han presenterer en «fortelling» om hvordan det gradvis har vokst frem et krav om at handlinger må *rettferdiggjøres* ovenfor andre. Dette er et krav som ikke gjelder kun privat mellom to individer eller for en selektert utvalgt gruppe, men det har, i korthet, blitt et *allment krav*. Denne *subjektive viljens rett*, forstått som del av dette kravet om begrunnelser, kan vi derfor si at har vokst frem i det sosiale (det objektive) og er nå etablert (gjennom dannelsen).

Hegel mener fremveksten av *det subjektive prinsipp* har skjedd parallelt med at eksterne autoriteter, som kirke eller tradisjon, har mistet sin kraft, og dette har så spilt over i det politiske (Pippin 2008, s.237). Det har kommet på plass normer i det moderne samfunn slik at en ikke kan avvise andres krav på begrunnelse, noe som eksempelvis skiller seg fra hvordan en lensherre i Europas føydalsamfunn ikke trengte å gi noen ytterligere begrunnelse for sine valg, selv om det så skulle påvirke hele lenet. Det *diskursetiske* poenget oppsummerer Hegel ved å skrive at: «Det som skal bety noe nå, gjør det ikke lenger ved hjelp av makt og bare i mindre grad ved skikk og bruk, men i hovedsak ved innsikt og argumenter» (§ 316 T). At denne praksisen er viktig for frihet for å motvirke vilkårlig behandling trenger neppe utdypes videre.

Det er selvfølgelig mer som kan sies relatert til innvendingen om historisk relativisme, og jeg har allerede brukt en del plass ikke bare på å gi et forsvar for Hegel, men også for å vise innvendingen til Hegels posisjon. Spesielt kunne Hegels påstand om at vi nå er «ved historiens ende» bli gitt en omfattende diskusjon, og jeg er usikker på om det er fullt ut mulig å forsvare Hegels påstand om at den historisk dialektiske utviklingen han beskriver er ved veis ende med ham selv.⁷⁴ Jeg tror allikevel Hegels poeng er tydelige nok, han forteller oss noe hvordan en praksis med å kunne utfordre etablerte oppfatninger og bedrive kritikk, *forutsetter* normer og praksiser som tillater en å gjøre dette. Dette er en styrke ved Hegel.

⁷⁴ For en diskusjon, se Smith (1989, s.217-231).

Del 3. Hegels stat

Hegel trekker et skille mellom det borgerlige samfunn og staten. Hva dette skille består i skal oppta oss denne delen av oppgaven. Ved å forstå hva Hegel mener staten tilfører, og som mangler i det borgerlige samfunn, vil vi få klarhet i hva det er Hegel mener med begrepet stat. Undersøkelsen av Hegels statsbegrep vil også vise hvordan den liberale tradisjonens bekymring om at Hegels omfattende stat er antiliberal og frihetsberøvende, overser viktige innsikter hos Hegel og nok ikke fullt ut har forstått den problematikk Hegel tar opp. Vi beveger oss slik tilbake til den ditt vi forlot den liberale tradisjonen i første del av oppgaven.

Avslutningsvis vil jeg så vise hvordan Hegel er aktuell i moderne samfunnsdebatt ved å gi en kort hegeliansk kritikk av nyliberalismen og den markedstenkningen som preger nyliberalismen. Kritikken vil trekke linjene tilbake til Berlins negative frihetsbegrep, og jeg vil også gi et tilsvarende på Berlins paternalismekritikk og vise hvordan Berlins paternalismekritikk fører med seg sine egne utfordringer.

Staten

Hos Hegel finner vi et «spenningsfelt» i møte mellom *det sosiale* (det objektive) og *det psykologiske* (det subjektive) som må sies å være filosofisk fruktbart. Han legger vekt på *det subjektive prinsipp* både som et definerende og viktig prinsipp i det moderne samfunn, samtidig som han mener det subjektive prinsipp kan lede til oppløsningen av samfunnsmoral i form av subjektivisme. La oss først se på Hegels advarsler mot subjektivisme:

Retten til ikke å anerkjenne annet enn det jeg innser for fornuftig, er subjektets høyeste rett. Men siden denne bestemmelsen er subjektiv, er den også *formell*... På grunn av sin formelle bestemmelse kan innsikten like godt bare være en *mening* eller en *feiltakelse* som *sann*. (§132 A)

Sitatet berører en viktig liberal verdi; individet må respekteres, og er slik av interesse for å sette Hegel i kontakt med den liberale tradisjonen. Hegel ser en rekke problemer ved erkjennelse av subjektets rett.⁷⁵ Den rent filosofiske innvendingen kan oppsummeres i

⁷⁵ Hele *anmerkningen* til § 140 er et angrep på ulike posisjoner som fremmer subjektivisme. En kan ta en typisk formulering: «[E]t ond menneske kan... rettferdiggjøre for seg selv det onde i det han gjør, med det gode han gjør i andre sammenhenger, eller med sin fromhet, eller med alle slags gode grunner, og slik kan han få dette til å

spørsmålet om: «[hvordan skal en] kunne skjelne mellom og finne ut hva som er ... gyldig i denne uendelige mengende av ulike meninger»? (Hegel 2006, s.25). Underliggende finner vi to sammenvevde bekymringer vi allerede har vært inne på i det forutgående. For det første, hvis subjektet skal være tribunalet for rett og galt, står vi uten fellesmålstokker å vurdere rett og galt opp mot. For det andre, hvis moral er noe som individet tenkes alene å besitte, må vi spørre hva det er som tenkes etisk å binde individene. Moral kan ikke reduseres til et rent privatanliggende. Hegels argument for hvorfor moral må forstås som delte sosiale fellesmålstokker, uttrykker også en bekymring av samfunnsmessig karakter; faren for at det subjektive prinsipp kan lede til oppløsning av samfunnsmoral. For å forstå Hegel bekymring kan en her se til Hegels kritikk av Rousseau som uttrykk for en advarsel om *privatisering* av det politiske.

Hegel mener «*Rousseau* [gjorde] noe fortjenstfullt ved å stille opp *viljen* som statens prinsipp... Men Rousseau oppfattet bare viljen som *individuell* vilje i dens bestemte form... Ikke den allmenne vilje som det i og for seg fornuftige i viljen» (§ 258 A). Uten å dvele ved hvorvidt Hegels Rousseau lesning er korrekt eller ikke; påstanden til Hegel er at Rousseau forvekslet individuell vilje med *fornuftig* rasjonell vilje. Det er en advarsel mot å overlate det til privatindividet å utarbeide statens form, slik Hegel mener skjedde under Robespierres terrorvelde. *Den Franske Revolusjon* er for Hegel et konkret historisk eksempel på hvordan frislipp av subjektiv vilje kan arte seg. Hvordan vite at en har den riktige viljen og gjennomfører de riktige endringene, hvis en skulle etablere en ny orden, slik som ble forsøkt under den Franske Revolusjon? (§ 258 A) (S. B. Smith 1989, s.93). Hegels påstand er at det kan en ikke, og han tar derfor til orde for en «konservatisme» – ikke som et forsvar for status quo – men som en konstatering av at utarbeidelse av den fornuftige staten ikke skjer etter privatindividets innfall. Dette knytter seg til Hegel avvisning av metodologisk individualisme og hvordan Hegels begrep om *Geist* står i kontrast til atomistiske forklaringsteorier som primært vektlegger enkeltindividers påvirkning. Hos Hegel er det normer og institusjoner som må bli forstått og hvordan disse forandrer seg. Det er derfor en vanskelig øvelse å forstå frihet hos Hegel, til forskjell fra den liberale tradisjonens meget håndgripelige begrep om negativ frihet. Hegels påstand er at *frihet* kun finnes i det samfunn hvor vi finner en *fornuftig* stat. Med andre ord, ikke enhver moderne stat er en god stat.

bli noe godt for seg selv. Denne muligheten ligger i subjektiviteten som – siden den er en abstrakt negativitet – legger under seg alle bestemmelser og vet at de kommer fra den selv.» (140A). Se også (Hegel 2004, s.447-449).

Bruken av fornuftig viser til et skille mellom *subjektiv* (individuell) fornuft og det Hegel mener «er *fornuftig* i og for seg» (§ 258). Et skille det ikke er lett å definere. Hegel viser blant annet til Sofistenes skille mellom natur (*physis*) og konvensjon (*nomos*) i *forordet* til *Rettsfilosofien* og gjør et poeng ut av at naturlovene har en «målestokk utenfor oss», slik at det kun er «våre forestillinger om dem som kan være gale», mens rett og positiv lov derimot «stammer fra menneskene».⁷⁶ Vanskeligheten med objektet vi undersøker i *Rettsfilosofien* er at det er et møte med egen fornuft: lov og samfunnsliv er produkt av vår egen fornuft.

Hegel er skeptisk til troen på offentlige mening (som et flertall av stemmer i seg selv) kan gi oss målestokker for rett og galt, han mener folket rett og slett mangler innsikt i hva som er fornuftig: «Å vite hva en vil, og enda mer hva den i og for seg værende viljen, nemlig fornuften vil, er frukten av en dypere erkjennelse og innsikt, og dette er nettopp noe folket mangler» (§ 301 A). Vi finner altså ikke et argument for (konstitusjonelt) demokrati hos Hegel.⁷⁷ Samtidig mener han at det fornuftig sikres, på den ene siden ved at det *er uavhengig av offentlig mening*, men på den andre siden gjennom å bli tatt opp og gjort del av den offentlige mening: «... det store og fornuftige er sikret når det etter hvert blir akseptert, anerkjent og i sin tur gjort til en av den offentlige menings fordommer» (§ 318). Det er lett å bli noe forvirret om en forsøker å plassere Hegel ved å se til hans argumenter for statlig organisering. En undersøkelse av hvorvidt Hegel argumenter for monarkiet er problematiske utelater jeg, da det ikke er direkte relevant for å forstå det vi skal frem til, men jeg ønsker allikevel å påpeke et viktig prinsipp som ligger under hans diskusjon av styreformer: «... alle

⁷⁶ Opphavet til hva vi kan kalle *den subjektive* eller *skeptiske posisjonen* er å finne hos Sofistene. Antiphon skilt ut det politiske som et eget domene fjernet fra naturen, i skille mellom natur (*physis*) og konvensjon (*nomos*), slik Wollin forklarer: «The reason is that the rules of nature are inevitable and innate; and again that the rules of the laws are created by covenant and not produced by nature, while the rules of nature are exactly the reverse» (2004, s.29). Når Hegel i *forordet* til *Rettsfilosofien* kritiserer subjektive posisjoner, starter han da også med å referere til «... sofistenes prinsipper slik Platon har lært oss å oppdage dem...» (s. 31).

⁷⁷ Hegel tar til ordet for konstitusjonelt monarki og representasjon gjennom stendene. Stendene, gjennom sine representanter fremmer individuelle interesser, mens statsapparatet (den allmenne stand og regjeringen) ser til fellesinteressene (§301, 303, 308). Han avviser moderne varianter av demokrati (§ 308 A) og tar til orde for en variant av «korporatisme». Det filosofiske argumentet hos Hegel for politisk representasjon, gjennom korporasjonene, er at korporasjonene kan fungerer som et ledd mellom stat og borgerlige samfunn som motvirker at individene stemmer kun etter egne interesser (som en «hop med uorganiserte meninger» (§ 302)). Hegel forsøker å binde individenes enkeltstemme til fellesinteresser gjennom korporasjonene. En som er spesielt opptatt av den sosiale funksjonen korporasjonene har i Rettsfilosofien er Franco (1999).

former for statsforfatning er ensidige hvis de ikke tillater den frie subjektivitetens prinsipp» (§ 273 T).⁷⁸

Det viktige poenget vi skal holde fast ved er Hegels skepsis til troen på at individet alene er i stand til å avgjøre hva som er rett og galt. For Hegel er individuell fornuft inadekvat for oppgaven med å gi innhold til staten, moral eller samfunnsliv på egenhånd. Hegel synes å mene, for å låne en setning fra Paul Franco, at «...the political order must ultimately be justified to human reason, although not in the individualistic manner that typifies the Enlightenment rationalism» (1999, s.127). Beskrivelse i *forordet* til *Rettsfilosofien* om å gripe «det fornuftige i samtiden» er slik belysende. Hegel forsøker å skille mellom det i samtiden som er fornuftig og det som ikke er det, men ut i fra målestokker som allerede eksistere i samfunnet. Her kunne en komme med innvendinger om relativisme og historisme, men dette har jeg allerede adressert i forrige del av oppgaven. Hegel må sies å være helt og holdent tro til eget prosjekt, det som er fornuftig er å finne sosialt og historisk, og det er dette (filosofen) Hegel mener han arbeider ut og presentere i *Rettsfilosofien*. Han er ute etter å forstå hva vi mener med begrepet frihet slik at «... det innholdet som allerede er fornuftig i seg selv, også kan få en fornuftig form...» (PR, *forordet*, s. 25). Hegel hevder den moderne staten er en rasjonell stat fordi vi finner frihet realisert i den moderne staten. En kan si at Hegel mener staten har *sui generis* egenskaper; det er i staten og kun i statens unike form, at vi kan finne frihet (Knowles 2002, s.324-5). Hva er så den unike egenskapen som karakteriserer den moderne staten til forskjell fra tidligere stater? Den unike ved den moderne staten er at den lar *subjektivitetens prinsipp* komme til uttrykk. Den moderne staten *forener* subjektiviteten med det objektive (allmenne) ved å ha et normativt grunnlag hvor individualisme kan imøtekommes:

De moderne statenes prinsipp har en enrom styrke og dybde, fordi de lar subjektivitetens prinsipp bli realisert full ut i den personlige særegenhetens *selvstendige ytterpunkt*, mens de samtidig *bringer* subjektivitetens prinsipp *tilbake i en substansiell enhet* og på den måten bevarer denne enheten i det selv. (§ 260)

⁷⁸ Hegel argumentasjon for monarki omtales ofte i sekundærlitteraturen som av mindre viktighet og det som kommenteres er den rent seremoniell betydningen Hegel legger monarken (270A, 280 T). Men det er viktige innsikter å finne, blant annet er Hegel kritisk til *valg* av konge fordi det reduser statsmakten ned til en partikulær valgt vilje (§281 A). Som Franco trekker frem mener Hegel: «Hereditary monarchy reflects, as elective monarchy cannot, the substantial unity of the state that stands beyond the subjective caprices and arbitrary wills of the individual—the latter belonging to the sphere of civil society» (1999, s.315).

Sagt med andre ord, det unike ved den moderne staten er dens liberale karakter. Den moderne staten er i stand til å ivareta det subjektive prinsipp i det *objektive* (§ 209 A). Men Hegels statsbegrep er annerledes enn den liberale tradisjonens statsbegrep. Før vi går videre er det derfor nødvendig i så noe om Hegels bruk av ordet «stat».

Med «stat» mener ikke Hegel det vi kan assosiere med byråkrati, årlige selvangivelse eller beskatning. Begrepet stat er hos Hegel ikke uttrykk for et økonomisk og juridisk apparat, slik den liberale tradisjonen forstår begrepet, med sitt opphav i den klassiske kontraktteoretiske tradisjonen.⁷⁹ Til forskjell fra den liberale tradisjonens statsbegrep inneholder Hegels statsbegrep en forståelse av det *samfunnsmoralske* univers (*Sittlichkeit*) vi tar del i som *samfunnsborgere*, og dette reflekteres i måten han bruker begrepet stat. Vokabularet er fjernt fra den liberale tradisjonens rent økonomisk administrativt språk og avviser fremstillingen av *staten* som et instrument for å tilfredsstille individenes særegne mål. Staten er heller ikke til for familien, korporasjonene eller institusjoners særinteresser og mål i sivilsamfunnet. Hegels forståelse av staten ekskluderer forsøk på reduktive tilnærminger og benytter *organiske* metaforer, noe som ytterligere bidrar til avstand mellom den liberale tradisjonens begrepsapparat og Hegel sitt. Med liberalismen som premissleverandør er det altså vanskelig å forstå Hegels statsbegrep. Han mener staten må bli forstått som organisme:

En organisk natur er slik at hvis ikke alle delene virker sammen, dersom en del vil være selvstendig, så må alle gå til grunne. Med predikater, grunnsetninger også videre kommer man ikke videre med forståelsen av staten. Den må fattes som organisme. (§ 269 T)

La oss så se på Hegels statsbegrep i det skisserte «spenningsfeltet» mellom objektiv og subjektiv vilje. Det vil tydeliggjøre forskjellen mellom den liberale tradisjonen og Hegel sitt syn på frihet er, og vise hvordan Hegel mener at den rasjonelle staten må bygge på *objektive vilje* – i tråd med hans advarsel mot subjektivismen:

⁷⁹ I moderne politisk liberal historie er det for eksempel politisk uenighet mellom amerikanske nykonservative og nyliberale om hvordan en best skal anvende statlige økonomiske og juridiske (makt)midler for å sikre økonomisk vekst, handel og lov og orden, mens det ellers er ideologisk enighet om at marked og frihandel er det som best sikrer frihet og stabilitet (Steger & Roy 2010, s.22-3). Men det statsbegrepet som ligger til grunn er hele tiden et som ser staten kun som en økonomisk og administrativ størrelse.

[D]et er den objektive vilje som er fornuftig i seg selv, det vil si i sitt *begrep*, uansett om den blir erkjent eller ikke av enkeltindivider og om den er ønsket og villet av dem eller ikke – og det motsatte, nemlig at vilje og viljeshandlinger, frihetens subjektivitet... bare uttrykker det *ene* (og derfor ensidige) moment ved *ideen om den fornuftige viljen*... (§ 258 A)

I sitatet ovenfor er det tydelig at vi er langt fra den klassiske liberalistiske tradisjonens modell som vektlegger individuelt aksept og frivillighet, slik vi så på i første del av oppgaven. Men Hegels nedslagsfelt er bredere enn som så. En kan spørre om Popper og Berlins frykt er berettiget ettersom Hegel hevder den subjektive vilje er *underordnet* den objektive vilje? Mener Hegel at individet skal underordnes statsapparatet på en slik måte at det blir lite og avmektig? En slik kritikk vil måtte basere seg på feilaktig lesning. Hegel har hele tiden med seg den subjektive viljens prinsipp som et fundamentalt prinsipp må ivaretas, siden det er dette han mener kjennetegner den moderne (rasjonelle) staten. Hegel overser ikke den liberale tradisjonens frihetsproblematisering, derimot analyserer han det problematiske ved å fundamentere samfunnet på den subjektive viljens prinsipp. På den ene siden skal individualisme tilkjennegis og respekteres, samtidig kan ikke det, forenklet sagt, være opp til ethvert individ å gjøre som det selv passer en. Egeninteresser kan både utfordre fellesskapsinteresser og gå på bekostning av fellesskapets interesser. Det Hegel forsøker å svare på er hvordan *integrere* egeninteresser og allmenninteresser med hverandre.

Denne identifiseringen av et «spenningsfelt» mellom egeninteresser og fellesskap er ikke noe Hegel er alene om å ha sett. Den liberale tradisjonen, enten representert ved Hobbes og Locke, eller Adams Smiths usynlige hånd, forsøker å sette egeninteresse i system på en slik måte at egeninteressen slår ut positiv for fellesskapet.⁸⁰ Hos Hobbes er det egeninteressen som er ment å sikre at individene slutter opp om staten, om en kun for et minstemål av frihet og handlingsrom. Hos Smith settes egeninteressen i system på en slik måte at individenes havepsyke og egoisme kommer fellesskapet til nytte. Som vi skal se deler også Hegel mye av Smiths forståelse, men for Hegel må *Sittlichkeit* – det moralske fellesfundamentet nødvendig for at vi skal kunne samhandle, kunne inngå kontrakter og respektere hverandre – være på plass *før* vi kan snakke om og organiserer samfunnet økonomisk og instrumentell – slik liberalismen er opptatt av i sin frihetsproblematisering (§256 A). For Hegel er det slik at hvis

⁸⁰ Som Smith skriver: «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages» (A. Smith 1993, s.11)

Sittlichkeit trues, så trues frihet. Jeg vil derfor hevde at Hegels fenomenologiske dypere forståelse av rettigheter, som bundet til *Sittlichkeit*, og hans forståelse av *Sittlichkeit* som nødvendig for at økonomiske og administrativ organisering kan fungerer, karakteriserer en styrke hos Hegel, og en svakhet i den liberale tradisjonen. En finner ikke noe tilsvarende *Sittlichkeit* i den liberale tradisjonen.

I Pippins Hegel fortolkning har vi sett hvordan frihet trenger å understøttes i det sosiale, det er det objektive (det sosiale) som muliggjør aktørskap. Det er nødvendig å klargjøre et praktisk poeng hos Hegel her, før vi går videre, knyttet til hvordan individet tenkes *refleksivt* selv å gi tilslutning til det objektive (den sosiale orden). Legger vi til grunn, slik vi har sett Hegel gjør, at det subjektive prinsipp er viktig og definerende for hvordan det moderne mennesket forstår frihet, er det tydelig igjen hvordan Hegel er på parti med den liberale tradisjonens frihetsproblematisering. Hegel hevder det subjektive prinsipp må bli gitt plass, skal staten være internt stabil (§ 265 A), og det må skje ved at individene *forstår* at staten er det som sikrer dem rett og mulighet til utøvelse av det subjektive prinsipp (§ 260 T). For Hegel blir det dermed viktig å sikre at individet kan se og gjenfinne sin egen interesse i staten på en slik måte at:

Særegne interesser... ikke settes til side eller undertrykkes; de skal tvert om settes slik at de er i overensstemmelse med det allmenne... Et individ som ut fra sine plikter er undersått, får beskyttelse for sin person og eiendom ved å følge sine plikter som borger; han henter omsorg for sitt særegne ve og vel, og får tilfredsstilt sitt substansielle vesen og får bevissthet og selvfølelse ved å være medlem denne helheten. Og når han realiserer pliktene i form av tjenester og ytelser for staten, opprettholdes og trygges staten selv. (§ 261 A)

Det er viktig å forstå hva Hegel faktisk sier i sitatet over. Til forskjell fra den liberale tradisjonen forstår han *ikke* staten som instrumentell til sikringen av egeninteresser. Gjorde han det ville han i så fall tvinges til å måtte omfavne nettopp den statsoppfatningen han kritiserer den liberale tradisjonen for å ha. Hegels poeng må derfor oppfattes som *praktisk*, definisjonen av staten kan ikke forstås som sikringen av privatinteresser, derimot er sikringen eller søken mot tilfredsstillelsen av privatinteresser er et *praktisk anliggende* som må adresseres (Franco 1999, s.292). Hegel identifiserer slik et konkret (politisk) spørsmål som han mener må stå sentralt i det en skal utforme den moderne staten: hvordan gi det subjektive prinsipp plass? Han sonderer forholdet mellom den subjektive vilje og den objektive vilje, for å se til

hvilke områder og på hvilke måte den subjektive vilje kan bli gitt spillerom på en måte som er forenlig med at det allmenne (objektive) opprettholdes. Det er i dette spenningsfeltet Hegel meisler ut forskjellen mellom *det borgerlige samfunn* og *staten*.

Det borgerlige samfunn og staten

Hegel mener individet i det borgerlige samfunn kan bli gitt plass til å uttrykke sin individualitet, mens det i staten, som *medborger* (citoyen), tar del i det moralske fellesskap (*Sittlichkeit*). Det er i staten en finner det *allmenne* (objektive), mens det borgerlige samfunn ivaretar det *individuelle* (subjektive interesser). La oss så gjøre Hegels statsbegrep fyldigere ved å skille det fra det liberale, slik Hegel selv gjør, ved å se hvordan Hegel beskylder den liberale tradisjonen for å *forveksle* det borgerlige samfunn med staten. I korthet kan en si at dette oppsummerer den fundamentale innvendingen Hegel har mot den liberale tradisjonen, og slik også forteller oss hva han finner mangelfullt i den liberale tradisjonen:

Hvis staten forveksles med det borgerlige samfunn, og en hevder at dens bestemmelser bare er å beskytte eiendommen og den personlige frihet, så blir enkeltindividenes interesse som sådan det ytterste mål som forener dem, og da må det være frivillig å være medlem av en stat. (§ 258 A)

Hegels fremstilling av det borgerlige samfunn er både deskriptiv og normativ på samme tid, det er en beskrivelse av det moderne samfunnet slik det er, men sier også om hvordan det må være for at det subjektive prinsipp skal bli gitt rom. Hegel gjør en utarbeidelse av hvilke *krav* individet i det moderne samfunn forventer å få tilfredsstilt, altså hvordan imøtekomme det praktiske poenget nevnt ovenfor, om å finne sine særinteresser ivaretatt. I likhet med den liberale tradisjonen ser Hegel at individet kan beskrives som drevet av egeninteresse (§ 181 A, 182 A). Liberalismens handlingsteoretiske grunnlag er slik ivaretatt og på ingen måte oversett. Han fyller ut hva i mer konkret ordlag hvordan vi må forstå frihet, ved å beskrive hvordan aktørene i det borgerlige samfunn inngår i et system hvor de er gitt mulighet for selvrealisering. Ved å delta i et fellesskap med andre som har samme virke lære vi av hverandre, blir vi gitt praktisk og teoretisk dannelsen (§ 197). Hegel kan sies tidlig å se hvordan det moderne samfunn leder individet mot å utvikle sin identitet i lys av den rollen en blir tildelt som arbeidstager. Spesielt viktig er det Hegel kaller *korporasjonene*, hvor individet *sosialiseres* og slik blir gitt en selvforståelse og en identitet tilpasset det moderne samfunn (§ 255). Hegel legger mye vekt på hvordan det borgerlige samfunn danner og former individene

og at dette legger grunnlaget for en forståelse som vil strekke seg utover ren egoistiske egeninteresse. Samtidig ser Hegel også med bekymring på hvordan spesialisering og oppdeling av arbeidsoppgaver gjør individet stadig mer sårbart for skiftende konjekture. ⁸¹ Individet kan fort miste følelse av eget bidrag eller bli gjort overflødig ettersom moderne produksjon i stor grad lar verdien av arbeidstakeren bli regulert av tilbud og etterspørsel.

Det sporet jeg vil følge videre er det liberalismen har vektlagt, det borgerlige samfunn som arena for *interessekamp*. Hegel synes sterkt inspirert av Adam Smith når han skriver at «... arbeid og behovstilfredsstillelse er avhengig og gjensidig,[det] gjør [at] den *subjektive* *egennytten* blir til noe som *bidrar til å tilfredsstille behovene til alle andre*» (§ 199) (Franco 1999, s.252). Hegel beskriver detaljert hvordan det økonomiske systemet skaper gjensidig avhengighet, ettersom vi får tilfredstilt våre behov gjennom bytte av varer og tjeneste som andre produserer. Selv om deler av hva Hegel har å si om det borgerlige samfunn kan synes noe anakronistisk, spesielt hans fremstilling av de ulike stendene (bondestanden, foretingsstanden og offentlige (allmenne) standen (§ 203 – 205)) er flere av Hegels observasjoner fortsatt relevante, tatt i betraktning de nesten to hundre årene siden det ble ført i pennen. Hans analyse av behovenes system (§ 189) og hvordan arbeid arter seg i det moderne verden er innsiktsfulle. Hegel legger blant annet vekt på mennesket har fjernet seg fra naturvesenets begjærliv, ved å skape stadig nye behov i det borgerlige samfunn, og at dette må bli forstått «positivt». Reversering av denne utviklingen tilbake til naturvesenet ville ikke være ønskelig (se § 194 A). ⁸² Behovenes system innbærer at en må tilpasse seg andre, ettersom en er avhengig av andre for å tilfredsstille egne behov (§ 192). Denne *gjensidigheten* – det at en ved å tjene egeninteressen tjener alle og slik er bundet til hverandre – er viktig. Men så lenge det kun er egeninteressen som opptar individene, mangler de en forståelse av det allmenne (§182 A). Individene forstår ikke hvordan de er knyttet sammen og har ikke det *allmenne* som mål og forståelse til grunn for hva han eller hun gjør. Dette er noe individet derimot finner i staten.

⁸¹ Hegel tematiserer *fremmedgjøring* som økende problem i det moderne samfunn, et tema jeg ikke har tenkt å bevege meg inn på. Hardimon (1994) gir en god forståelse for Hegels begrep om fremmedgjøring og leser Hegels prosjekt som spørsmålet om hvordan forsone (reconcilie) individet med en moderne verden (s 4). Men Hardimons tolkning prøver helt å unngå Hegels metafysikk (s. 8) og heller tolke prosjektet kun som sosialfilosofi.

⁸² Hegel hevder blant annet at «Det er først når menneskene har funnet opp et mangfold av behov og måter å erverve ting på som kan tilfredsstille dem, at de blir i stand til å lage lover» (§ 209 T).

Til forskjell fra Berlin tematiserer Hegel hvordan den sosiale virkeligheten kan begrense muligheter og spillerom, og det uten at andre individer nødvendigvis med vilje og viten kan ha gjort noen form for inngripen. Han påpeker at *organiseringen* av det borgerlige samfunn genererer *fattigdom* for de som faller utenfor (§ 238). Det at en må spesialisere seg innenfor et område i det borgerlige samfunns stadig mer komplekse produksjon, gjør individet sårbart. Vi har ulikt utgangspunkt, både fysisk og med tanke på sosial bakgrunn, og dette er forhold vi ikke selv rår over (§ 200). Arbeidskraft er i det borgerlige samfunn «en vare» på lik linje med andre gods, og varer er noe det kan være lite eller mye av og prisen reguleres deretter. Individet er dermed prisgitt markedskonjunkturer det ikke rår over, og Hegel mener således at *fattigdom* må bli forstått som *systemisk generert* – motsatt analyser som vektlegger individets manglende innsatt som årsak til egen fattigdom (Franco 1999, s.268).

Hegels empiriske og filosofiske analyse viser hvordan fattigdom kan gi opphav til sine egne problemer hvis en stor nok gruppe faller utenfor, i det denne gruppen vil oppleve at helt allmenne krav *de venter få tilfredsstilt* – som ens egne interesser og ens eget behov for selvrealisering – ikke innfries. Dette kan skape hva Hegel kaller «en pøbel» hvor «... rettfølelsen, rettsbevisstheten og æren som følge av det å kunne leve av egen virksomhet og arbeid» har gått tapt (§ 224).⁸³ Dette mener Hegel er et vedvarende strukturelt problem slik det borgerlige samfunn er organisert:

Dersom den rikere klassen skulle bli pålagt de direkte utgiftene med å opprettholde en anstendig levestandard hos en voksende masse av fattige... ville [det] stride mot prinsippene i det borgerlige samfunn og mot borgernes følelse av selvstendighet og ære... [O]nde består nettopp i sammenhengen mellom overfloden og mangelen på et forholdsmessig antall konsumenter som selv er produktive. Det vi ser at til tross for *overfloden på rikdom* er det borgerlige samfunn *ikke rikt nok*; det vil si dets egne ressurser er ikke store nok til å kunne hindre at fattigdommen blir for stor og at det dannes en pøbel. (§ 245)

Av sitatet kan vi se at Hegels analyse berører liberalistisk tankegang: gitt at fattigdom er noe som skapes systemisk, synes ikke det borgerlige samfunn i stand til å ivareta hva det hovedsakelige er ment adressere – individualisme og egeninteressen – for *alle* deltakerne. Hegels samfunnsanalyse viser derimot hvordan verdier som «frihet og individualisme» operer

⁸³ Interessant er Francos observasjon om at Hegel mener pøbel mentaliteten like mye kan prege de veldig rike, hvis de ikke lenger opplever å ha noe investert i samfunnet hvis alt og alle er til for kjøp og salg (1999, s.271).

med sin egen driv og logikk som kan lede til indre uro, skulle en være så *uheldig* å falle utenfor det borgerlige samfunn. Eksempler kan være hvordan fattigdom kan ekskludere en fra deltagelse på åpne sosiale arenaer, fordi en ikke har midlene til å møte uskrevede krav (for eksempel riktig bekledning eller kjennskap (opplæring) i normer). Dette vil oppleves spesielt ille nettopp fordi det skal være åpne arenaer.⁸⁴ Siden disse verdiene er etablert som universelle (altså noe alle har rett på) vil opplevelsen at rettighetene ikke å gjelde for en selv, men kun for «alle andre», kan gi opphav til et ønske om å rive ned det borgerlige samfunn. Finner ikke individet egeninteressen ivaretatt av det borgerlige samfunn, har da ikke lenger selv noe «investert» i samfunnet. Opplever individet at det ikke har noen *rettigheter*, vil det heller ikke føle *forpliktelser* til å delta i samfunnet, og det er dette som leder til pøbelvelde. Hegels analyse viser hvordan plikter og rettigheter står i en relasjon.

En kunne kanskje forsøke å løse fattigdomsproblemet ved å skyve pøbelen ut av samfunnet, altså avvise at de har de samme rettigheter, men dette ville snarere bli en bekreftelse på pøbelen mistanker, enn en løsning.⁸⁵ Alternativt kunne kanskje det borgerlige samfunn dekke opp for de fattiges lavere levestandard. Problemet er hvordan en kan gjøre dette uten at det «... strider mot prinsippene i det borgerlige samfunn og mot borgernes følelse av selvstendighet og ære». Skulle en gi (statlige) «almsisser» anerkjenner det ikke individene som selvstendige, en står derimot i fare for å skape en pariakaste. Hegels forsøk på å løse fattigdomsproblemet, blant annet ved å bremse veksten i den gruppen som faller utenfor gjennom kolonisering, er i dag klart utilfredsstillende (§ 248 T). Han har ingen klar og entydig løsning på fattigdomsproblemet.⁸⁶ Det er allikevel en klar forskjell å finne mellom den liberale tradisjonen og Hegel forståelse av markedssystemet, siden han ikke forstår markedskrefter som noe udelt positivt i stand til å sikre stabilitet og vekst, men med en potensiell slagside mot indre uro.⁸⁷ Dette kan sies å vise hvordan Hegels bidrag har aktualitet

⁸⁴ Rettsystemet kan brukes som et eksempel. Alle er like for loven, men rettsystemet kan være lukket hvis en ikke har økonomiske ressurser til å hyre en advokat. En kan derfor argumentere for allment, altså statlig, ansvar for dekning av rettomkostinger og rettspleie. Men det vil også være en annen side ved denne argumentasjonen. Hvis det å kunne benyttes seg av rettsystemet kan relatere seg til økonomiske ressurser, så vil frihet sikret gjennom rettsapparatet også handle om hvilke midler en råder over. Frihet handler i så fall også om økonomiske midler.

⁸⁵ Hegel nevner England og Skottland som eksempler på stater som forsøker å lukke øynene for skam og æresfølelse og slik feilaktig forsøker å løse fattigdomsproblemet ved å redusere de fattige til tiggere (§ 245).

⁸⁶ Franco mener at Hegel har en form for løsning i på fattigdomsproblemet i korporasjonene. Korporasjonene kan overføre midler til individet gjennom sysselsetting og slik unngå en direkte overføring (Franco 1999, s.274).

⁸⁷ Hegel hevder også at det borgerlige samfunn har en forpliktelse til å hjelpe de fattige, siden fattigdom er systemisk generert ikke kan klandres enkeltindividet (§ 241).

også i vår tid. Han kan tidlig sies å analysere hvordan krefter innenfor det moderne samfunnet kan ta fra individet frihet, hvis en blir stående uten økonomiske ressurser, uten yrke og i mangel av en positiv «selvfølelse». Hans analyse tematiserer økonomiske og strukturelle forhold i samfunnet og hvordan de påvirker og former individets muligheter. For Hegel er det borgerlige samfunn kun en ytre, økonomisk og administrativ stat. Det er kun «... *en nøds- og forstandsstat*» (§ 183), hvor individenes egoisme og egeninteresse er satt i et «system av allsidig avhengighet». Siden denne avhengigheten kun er utvendig og ikke intern til individenes forståelse av seg selv som samfunnsborger er det ikke noe som binder individene *etisk*, de mangler samfunnssinn (*Sittlichkeit*) (§ 184).

Hegel kritikk av liberalismens må bli forstått ved å se på dens fokus på *selviske motiver* og *egeninteresse*. Dette er politisk relevant ettersom det innenfor økonomiske (og kapitalistiske) systemer tenkes at egeninteressen satt i et system «binder» individene til hverandre, slik Smith modell legger til grunn. Hegel begrep om *Sittlichkeit* tilbyr noe som synes å være mangelvare – for å bruke økonomens foretrukne vokabular – innenfor den liberale tradisjonens egen diskurs. En kan spørre om en slik ytre tynn stat som Hegel mener det borgerlige samfunn er, mangler nødvendig moralske *ressurser*? Uten et begrep om *Sittlichkeit*, uten det moralske båndet, blir vi forstått først og fremst som *konkurrerende* individer. Individet finner i Hegels stat noe som mangler i det borgerlige samfunn. Det betyr ikke at Hegel mener *Sittlichkeit* rent frem overkommer konkurranse eller konflikt, i likhet med flertallet politisk filosofiske tenker ser også Hegel frihet som konfliktfylt (Pippin 2008, s.28). Men for Hegel løser vi ikke konflikt mellom egeninteresse og fellesskap ved å fjerne oss det moralske innholde i samfunnet vi er del av og se etter *nøytral* grunn, men derimot ved å nærme oss det moralske innholdet i samfunnet. Hegels begrep om *Sittlichkeit* står slik i motsetning til den liberale tradisjonens tilgrunnliggende forståelse av individet som selvtilstrekkelig og velfungerende «så fort det er satt i et system» (markedsaktøren). Det at man er avhengig av andre mener Hegel må bringes frem og gjøres forståelig, en må tre ut av en forestilling om at egeninteressen er det fundamentale som binder oss og «driver maskineriet». Det må skje noe med individene. I Hegels stat tenkes individene derfor *integrert* på en slik måte at det ser seg selv ikke som løsrevet, men som *sammenvevd* med resten av samfunnet (§255 T, 258). Individet må forstå at egeninteressen ikke står i konflikt, men samsvarer med fellesinteresser. At plikter understøtter fellesskapet og således at ens forpliktelser er det som muliggjør rettigheter, og det er dette den moderne staten gir individet:

Den moderne statens vesen består i at det allmenne er blitt forbundet med individenes fulle frihet med hensyn til deres særegenhet og velstand, og at familiens og det borgerlige samfunns interesser må bindes sammen til en stat, men samtidig kan ikke det allmenne i målet fremmes uten særegenhetens egen viten og vilje, som må beholde sin rett. (§ 260 T)

Men dette skjer aldri ved at individet er ment å forsake subjektiv frihet, individet er ikke ment å oppgi seg selv i det en trer inn i staten, slik Berlin og Popper er redd for. Det er derimot en refleksive og «transparent» forståelse av en selv som deltager Hegel ønsker å fange inn. Det å kunne ha et bevisst forhold til ens rolle som medborger, og det er dette en finner i staten:

Staten er den konkrete frihetens virkelighet. Den *konkrete friheten* består imidlertid i at den personlige individualiteten og dens særegne interesser både blir *utviklet* fullstendig og at *dens rett blir anerkjent* for seg... samt at de dels *går over* i det allmennes interesse av seg selv, og dels at de med viten og vilje også anerkjenner denne allmenne interessen som sin egen *substansielle ånd* og aktivt *forfølger* den som sitt eget *endemål*. (§ 260)

Jeg vil nå gi en kort hegeliensk kritikk av nyliberalismen som vil synliggjøre hvordan Hegels forståelse kan sies å tilby en alternativ tankemodell. Jeg vil gjøre dette ved å trekke linjer tilbake til Berlins forståelse av frihet, og slik kritisere det negative frihetsbegrepet fra et hegeliensk ståsted.

Nyliberalisme

Jeg ønsker avslutningsvis å vise Hegels relevans i samfunnsdebatt, og jeg vil gjøre dette ved å knytte det til en påstand om at den bakgrunnen den liberale tradisjonen kjempet for blant annet rettstat og marked synes å ha falt noe bort. Det jeg sikter mot ved å si det slik, er å fremme en påstand om at den liberale tradisjonens talsmenn så og si har skiftet side ved bordet og at vi befinner oss mer eller mindre i et *liberalt hegemoni*. I vestlig kultur er organiseringen av samfunn og stat i dag hovedsakelig i tråd med den liberale tradisjonens forståelse, markedslogikk og rettstatens rolle er dypt forankret og institusjonalisert i de fleste vestlige land, ikke kun ved måten vi organiserer samfunnet på, men også ved hvordan vi forstår oss selv som samfunnsindivider. Det må bli med en slik løs og generell fremstilling som det ikke er meningen en skal gå etter i sømmene, ettersom det man nok alltid kan finne konkrete eksempler på brudd med liberal tenkning i et hvert samfunn. Den generelle

påstanden er kun at liberalismens verdisett står sterkt og er dypt forankret i de fleste vestlige samfunn. Det jeg så ønsker si noe om er hvordan frihet kan være truet i dag, men på andre måte enn den liberale tradisjonens frihetsproblematisering synes å åpne for. Min påstand i det følgende er at *nyliberalismen* bryter med deler av den liberale tradisjonens egen opprinnelige agenda, og at dette bruddet skyldes interne svakheter i den liberale tradisjonens frihetsproblematisering. Helt spesifikt slik vi finner frihet forstått i Berlins negativ definisjon. Hegel, og andre innenfor den positive frihetstradisjonen (om vi opprettholder Berlins skille) kan derfor utgjøre et verdifullt korrektiv til den liberale tradisjonens noe ensidige frihetsproblematisering.

Det første jeg må si noe om før vi da kan gå videre, er hva jeg legger i forskjellen mellom liberalisme og nyliberalisme.⁸⁸ Hvis liberalisme generelt kan sies å mangle en entydig definisjon, synes det desto verre å klart skulle definere nyliberalisme.⁸⁹ Jeg kunne kanskje forsøke å knytte nyliberalismen til kjente gallionsfigurer som Margareth Thatcher og Ronald Reagan, og deres omfavnelse av filosofen Fredrik Hayek og økonomen Milton Friedman. En annen mulighet er å undersøke variasjoner i bruken av liberalt tankegods i nyere tid, for å gi en redegjørelse for nyliberalpolitikk, slik Harvey (2005) gjør grundig jobb i å kartlegge. Men en slik økonomisk og historisk kontekstualisering ville kreve en redegjørelse som favner utenfor oppgavens problemstilling og vil miste det filosofiske av syne. Det er også et poeng å forsøke skille mellom nyliberal teori og liberale samfunn, på samme måte som jeg hevder at Hegels stat ikke er totalitær uansett hvor mye eller lite Stalin leste Hegel.⁹⁰

Det første og helt opplagt analytiske vi kan trekke ut av begrepet *nyliberalisme*, er at det må handle om en revitalisering eller fornyelse av en eller flere sentrale liberale ideer. Jeg vil i så måte definere nyliberalismen som en rendyrking av liberalismens individualisme som har endt i en «konklusjon» om at det praktisk filosofiske svaret på hvordan sikre frihet *er å finne i markedet* og at *det beste livet derfor leves som (fri) markedsaktør*. Harvey (2005) gir en lignende definisjon av nyliberalismen:

⁸⁸ Jeg bruker det Norske forkortede nyliberalisme istedenfor det Engelske neoliberalism, eller neoklassisk liberalisme som det også omtales som.

⁸⁹ Se C. Boas og Gans-Morse (2009) for et forsøk på analysere ulike artikler for å finne klar definisjon av nyliberalisme.

⁹⁰ Dette er en distinksjon Harvey også er opptatt av: «The role of the state in neoliberal theory is reasonably easy to define. The practice of neoliberalization has, however, evolved in such a way as to depart significantly from the template that theory provides» (2005, s.64)

Neoliberalism is in the first instance a theory of political economic practices that proposes that human well-being can best be advance by liberating individual entrepreneurial freedoms and skills within an institutional framework characterized by strong private property rights, free markets, and free trade. The role of the state is create and preserve an institutional framework appropriate to such practices. (2005, s.2)

Det som skiller nyliberalismen fra sitt opphav er hvordan den har lagt til grunn en forståelse av «markedsaktørens liv» som «det gode liv». Dette har ikke skjedd ved å problematisere eller diskutere hva det gode liv er, ettersom dette nettopp er den type diskusjon liberalismen hele tiden har ønsket å holde på avstand. Den nyliberale «konklusjonen» må bli forstått nettopp på bakgrunn av den liberale tradisjonens avstandstagen til den forståelse av frihet som Berlin forbinder med det positive frihetsbegrepet. Løsningen har vært å søke mot områder der individene kan operere fritt *uten* at det er nødvendig å *forme* individene. Det er her liberalismen og den klassisk økonomiske modellen sammenfaller. Adam Smith presenterte en løsning på det problematiske ved individene, hos Smith blir individenes egeninteresse og egoisme transformert til en positiv kraft for samfunnets beste, gjennom et egnet *system* (Dahl 2002, s.149). *Markedet* er en løsning på det problem allerede Hobbes hadde pekt ut; hvordan håndtere individenes egeninteresse og egoisme. Med markedslogikken kunne en søke etter balansegang mellom økonomiske interesser og fellesinteresser, uten at staten trengte å engasjere seg i de økonomiske aktørenes «indre liv». Det holder å finne et akseptabelt nivå mellom laissez-faire – det uregulerte markedet – og statlig regulering og styring. Markedslogikken tar også høyde for individenes forskjeller (noe Hobbes ikke var opptatt av). Individet står fritt til å søke sine egne preferanser i det åpne marked, hvor kun prisen regulerer tilgang og produksjon. Hvor er så bruddet jeg begynte å skissere mellom liberal og nyliberal tankegang?

Øfsti (2009) påpeker at et viktig motiv for opprettelsen av et skille mellom stat og det borgerlige samfunn innenfor den liberale tradisjonen på 17- og 18-hundretallet var *egalitært*. Skillet kan sees som uttrykk for en anti-korrupsjonsbevegelse og uttrykker et generelt reformønske i sin samtid med den målsetting å hindre at økonomiske og politiske ressurser

skulle kunne brukes til å kjøpe juridisk eller politisk aktiva.⁹¹ Ens posisjon i samfunnet skulle ikke ha innflytelse på ens rolle som deltager i staten, eksemplifisert i prinsippet om at alle er like for loven (hos Hegel, se § 277, 291). En skulle heller ikke kunne kjøpe seg fri fra loven, sikre seg makt eller rettigheter ved hjelp av virkemidler som sosial rang eller politisk bekjentskap (Øfsti 2009, s.109).⁹² For den liberale tradisjonen ble derfor det borgerlige samfunnet forstått som *motvekten* til staten. Det var det borgerlige samfunnet som kunne holde statsapparatet i sjakk. Statsapparatet oppgaver måtte defineres slik at de tjene det borgerlige samfunns interesser, kun slik kunne en unngå å gjøre det borgerlige samfunn til tjener for stat og trone og sikre individet mot det Hobbesiansk voldsmonopol. Det liberale forsvaret for eiendomsretten kan på lik linje også bli forstått som et argument i «demokratisk retning»; ved å sikre individets rett til eiendom i møte med sentralmakten og dens tjenestemenn, fordelte en den makt som følger med eiendom på flere hender. Fremstilt på denne måte betyr det at *rettstaten* (gjennom sikring av privateiendom) stod i en motsetning til den etablerte makt. Det å holde «det politiske» på avstand og la jussens nøytralitet gjøre arbeidet ble en modell å organisere samfunnet etter. Dette er en måte å forstå agendaen bak liberalismens sterke argumentasjon for rettstat og rettighetstankegang.

Det andre viktige sporet i liberalismen er ideen om *markedet*. Bilde av den usynlige hånden beskriver ikke kun en ide om markedet som den mest effektive organisering, men uttrykker også idé om at samfunnet organisert med egeninteressen som drivkraft er å foretrekke, fordi *markedet frigjør*. Markedstenkningen brøyt med tidligere tiders merkantilisme og åpnet for at enhver kunne tre inn på scenen som handelsmann. Det tillot enhver å se til sin egeninteresse og det på en måte som så ville tjene alle. Det åpnet for en individualisme som var lett omsettelig i praksis og med et lett forståelig skjema for belønning. I dag finner man tanken igjen i ordtaket «egen lykkes smed»; innsats gir avkastning. Men den tankemodellen som ligger til grunn presenter en radikal endring fra antikkens forståelse av individet (Dahl 2002, s.153). Egeninteressen ble med markedslogikken satt i et system som skal gi kastning til fellesskapet, og hvor det moralsk problematiske – egeninteressen – så får et moralsk ønskelig utfall. Men som Dahl treffende påpeker kan den økonomiske aktøren i dag gi et tilsvarende som

⁹¹ Opphavene til korrupsjonsbegrepet er å finne i fremveksten av skille mellom stat og borgerlig samfunn. I et føydalsamfunn, hvor skille mellom de familiene som besitter rikdom, våpen og eiendom og staten (som tjener av fellesskapet) ikke reelt eksisterer, er samfunnet i all essens gjennomgående korrupt (Øfsti 2009, s.109).

⁹² Hvis en legger Berlins kategorisering mellom positiv og negativ frihet til side, kan en si at det foregikk et liberalt demokratiseringsprosjekt på 17- og 18- hundretallet, ført i pennen av Locke, Rousseau og Kant, som rettet seg mot en demokratisering av Leviathan for å etablere demokratiske prinsipper (Øfsti 2009, s.109).

trolig ville bli avvist i antikken – skjønt, Thrasymachus er trolig enig. Beskylder man noen for egoisme eller grådighet, «... kan enkeltindividet i dag beskytte seg ved å henvise til smithiansk tankegods: mitt begjær gir avkastning til andre» (2002, s.154).⁹³ Markedslogikken synes å promotere fremfor å sanksjonere grådig atferd (Sandel 2009, s.8).

I den liberale tradisjonen, med dens avstandstagnung til individenes indre kvaliteter, har det å sikre rom for økonomisk aktørskap (eller entreprenørskap som også kalles) stått høyt på agendaen. Mitt spørsmål er om det er en kontinuitet fra liberal til nyliberal markedstankgang som er på høye med spørsmålet om hvordan sikre frihet – eller mer spesifikt, hva som kan true frihet i dag? Har den nyliberal forståelse av at *næringslivet* og *næringslivets* interesser som det viktige å sikre, for slik å sikre individuell livsførsel og frihet, egentlig forstått den opprinnelige bakgrunnen den liberale agendaen vokste frem under? På sett og vis tar jeg Hobbes noe i forsvar, det historiske bakteppet tredveårskrigen utgjør *er* relevant for å forstå Hobbes prosjekt. Mitt spørsmål er om ikke den tradisjonelle liberale frihetsproblematismen slik den står i opposisjon til en sterk stat, er i ferd med miste noe av sin kritiske kraft? Øfsti uttrykker det som en bekymring for at det kan synes som det i overgangen liberal til nyliberal tankegang har oppstått en uheldig forenkling av et opprinnelige republikansk frihetsideal, som forfekter at en kun skal være underlagt de lover en selv er opphav til. Et ideal vi kan finne i Kants prinsipp selvlovgivning og som vi så uttrykker Hegel det i den subjektive viljens prinsipp. Denne forenklingen har endt i en form for «ekstrem individualisme og antikollektivism» (2009, s.110, 131). Kan markedet i dag true frihet?

La oss se på et konkret eksempel, hentet fra David Harveys *A brief history of Neoliberalism*, som kan tjene til illustrere hva jeg sikter mot:

[In 1976] it was first established that the right of a corporation to make unlimited money contributions to political parties and political action committees was protected under the First Amendment guaranteeing the rights

⁹³ Aristoteles maner til moderasjon: «[S]ome appetites and pleasures are for fine and excellent kinds of things, such as wealth, profit, victory and honor. About all these and about the things in between people are blamed not for feeling an appetite and love for them, but for doing so in a particular way, namely to excess» (NE, 1148a22-27). Den antikke oppfatningen er at grådighet er en uønsket kvalitet hos individet. For noen tankevekkende og konkrete eksempler på grådighetskultur, se Sandel (2009).

of individuals (in this instance corporations) to freedom of speech (Harvey 2005, s.49)⁹⁴

Av det flertallet bemerkninger til domsavsigelsen man kan komme med, er det spesielt to jeg vil vektlegge. Det første er at et selskap (foretak) sidestilles med en person (en høst uklar entitet får dermed visse rettigheter på lik linje med personer). Hva er så faren dette utgjør? Tydeligst er det kanskje å se hvordan det kan åpne for former for korrupsjon gjennom kjøp av politisk innflytelse, det gjør skille mellom økonomisk og politiske makt utydelig. Den juridiske avgjørelse som ligger til grunn, må sies å bryte med intensjonen bak skille mellom det borgerlige samfunn og staten slik den liberale tradisjonen selv argumenterte for det. Samtidig indikerer domsavsigelsen noe om hvordan et spørsmål som kunne være gjenstand for politisk filosofisk debatt, i praksis blir «løst» (avgjort) innenfor en juridisk diskurs. Spørsmål vi bør stille er om dette kan true individets frihet? Mitt poeng med eksemplet er at svaret en gir avhenger av om en har en positiv eller en negativ frihetsteori. La meg vise hvorfor.

Det første vi bør notere oss er at et selskap besitter helt andre egenskaper og ressurser enn enkeltindivider og på ingen måte kan oppfattes som en demokratisk medspiller med lik linje med resten av individene. I det et selskap blir tilkjent en rett, som opprinnelig kun enkeltindividet kunne inneha, har det skjedd en forandring som kanskje ikke er godt nok forstått. Liberalismens designerte konfliktområde mellom individ og stat må i dag sies å være erstattet av konstellasjonen økonomiske *foretak* (gjørne store multinasjonale), individ og stat. I eksemplet over er det «markedskrefter» (korporasjoner og foretak) som har sikrer seg mulighet for politisk *innflytelse*. Det handler da ikke kun om å forstå hvordan økonomiske foretak har endret karakter de siste årene – størrelsen og omfanget har klart økt i takt med den generelle teknologiske og økonomiske utviklingen – men å stille spørsmål om økonomiske foretak ikke i dag må bli forstått som institusjoner som påvirker våre liv på lik linje med den moderne staten, om en ikke i enda større grad? En kan da lure på hvorfor økonomiske foretak

⁹⁴ Debatten var sist høyaktuell i 2009. I rettsaken «*Citizens United v. Federal Election Commission*» fikk *Citizens United* (en NGO) medhold i USAs høyesteretts til å vise en politisk film under primærvalget, dommen slo fast at «... selskaper kan betale ubegrenset for politisk reklame i en valgkamp», avgjørelsen ble så kritisert av President Obama i sin tale om nasjonens tilstand 27. januar (se Nagel, Hilde W, *Not True!*, Morgenbladet 12. Feb. 2010). I amerikansk rettshistorie har det pågått en lengre debatt rundt statusen til «corporate personhood». Akkurat denne debatten må nok oppfattes som noe unik til USA og ikke lett overførbar til situasjonen i andre land. Kontroversen strekker helt tilbake til høyesteretts domsavsigelse i saken *Santa Clara County v. Southern Pacific Railroad Company* (1886) og spørsmålet om hvorvidt et foretak der ble tilkjent legal status som person eller ikke. Eksemplet illustrer uansett det generelle filosofiske poenget.

sin betydning for frihet ikke har blitt problematisert likt som den liberale tradisjonen har problematisert at staten kan begrense frihet? Jeg mener svaret er å finne i det negative frihetsbegrepet.

Berlins negative frihetsbegrep forsøker å utelukke at frihet handler om deltagelse eller kontroll over de kreftene som styrer i samfunnet, for som vi husker tilbake, forstår Berlin negativ frihet som et spørsmål om *fravær* fra *inn gripen*. Han ønsker å skille «spørsmålet om hvem som styrer en» fra «spørsmålet om graden av inn gripen» og hvor så kun det siste omhandler (negativ) frihet. Berlins definisjon av frihet tematiserer ikke institusjoner eller prosesser hvor det ikke kan pekes ut flere enkeltindivider som med *intensjon* (overlegg) har hindrer ens frihet, eller hvorvidt vi kontrollerer slike institusjoner eller prosesser. Dette er i grunnen rart, fordi det Berlin må sies å frykte mest, må da være at statens ansiktsløse institusjoner er over griper? Faren en paternalistisk stat utgjør må da oppfattes som faren for en stat som gjennom sine institusjoner tvinger individene og former dem etter eget bilde? Det kan da ikke være enkeltindivider som «med vilje og viten» først og fremst truer ens frihet, selv om Stalin eller Hitler sikkert kunne ønsket å regjere hvert individuelt liv i privatperson. Det var gjennom statsapparatets institusjoner deres vilje kom til uttrykk. Berlins frihetsforståelse ser slik ut til ikke å kunne fange inn det som reelt må være hva hans selv mest frykter. Men det viser seg en annen svakhet også som jeg er mest opptatt av her, Berlin problematiserer ikke hvordan økonomiske krefter og foretak kan gripe inn i ens liv. Hans forsvar av det negative frihetsbegrepet kan sies å åpne døren for at markedskreftenes inntog ikke blir problematisert. Øfsti stiller spørsmål om skillet mellom hvem som styrer en og graden av inn gripen i ens liv faktisk kan skilles slik Berlin gjør? For er det ikke mulig at markedskrefter – presenter ved den *usynlige hånden* – kan gjøre inn gripen i ens liv, vel så mye som den *synlige hånden* (staten) kan gjøre det? (Øfsti 2009, s.113) Men det er denne type frihetsproblematisering som Berlins negative frihetsbegrep ekskluderer. Berlins frihetsbegrep evner ikke å skille mellom diktatorens tale og det påfølgende reklameinnslaget, det lar en ikke identifisere de ulike typer av påvirking som former og påvirker individets grunner. Det er først ved en positiv frihetsproblematisering, slik Hegels viljesbegrep tilbyr, at det åpnes for denne type frihetsproblematisering (hvorfor ønsker en å gjøre *a*, istedenfor *b* eller *c*, av hvilke grunner og hva er opphav til disse grunnene). Istedenfor har Berlin fjernet seg fra den positive problematisering i frykt for ideologisk manipulasjon og utopiske statsprosjekter.

Det holder kort å nevne observasjonen enhver i dagens mediesamfunn kan gjøre for å vise hvordan Berlins frihetsforståelse i dag synes mangelfull. Individet i dagens mediesamfunn utsettes daglig for reklame og salgsfremstøtt som helt åpenbart forsøker å manipulere og *forme* individets bilde av seg selv og hva frihet er. Det finnes en hel industri som ønsker å kontrollere konsumeratferd. Men så lenge selgeren ikke i person med overlegg forsøker hindre deg i å gjøre noe, kan du sies å være fri etter Berlins negative frihetsbegrep. Dette er en svakhet ved Berlins negative frihetsproblematiseringen.

En nyliberalist kunne kanskje svare på denne kritikken ved å distansere seg fra Berlins flate frihetsdefinisjon, og slik påpeke at kritikken kun undergraver Berlins posisjon og definisjon. Men jeg tror det er mer i det enn som så.

Markedet

Nyliberalismen har et sterkt forsvar av det frie marked. Fri utveksling respekter individets frihet, mens regulering og kontroll krenker individuell frihet (Sandel 2009, s.75). Markedet er effektivt, det sikrer god fordeling av ressurser og produksjon, og så lenge utvekslingen er frivillig og begge parter tjener på handelen, bidrar det til å skaffe individene det de ønsker. Siden markedstenkningen står så sentralt både i liberalismen og spesielt i nyliberalismen, er det verdt å se nøyere på hva forestillingen om markedet som *nøytralt* og hva bilde av individet som *markedsaktør* bærer med seg. Michael Sandel mener vi kan forsøke å etterprøve påstanden om markedets nøytralitet, noe han gjør ved å identifisere skjulte normer markedstenkning bærer med seg og som da nødvendigvis ikke alltid er godt forstått eller diskutert.⁹⁵ Et eksempel Sandel gir og som kan illustrerer hva som menes med skjulte normer, er det israelsk forsøket på å innføre en avgift for de foreldre som ikke hentet barna sine i tide til barnehagen stengte.⁹⁶ Tanken var at avgiften ville senke antallet barn som ble hentet for sent. Forsøket fikk det motsatte utfall. Antallet økte, og det fordi foreldrene nå kunne *betale* istedenfor å overholde fristen. Eksemplet er overførbart til andre områder, ta for eksempel på systemet med karbonavgift på flyreiser. Sandel er redd for denne type økonomisk tenkning fjerner muligheten for det å knytte sosiale moralske *stigma* til holdninger vi ikke ønsker, som

⁹⁵ I likhet med Sandel påpeker Harvey at: «To presume that markets and markets signals can best determine all allocative decision is to presume that everything can in principle be treated as a commodity» (2005, s.165).

⁹⁶ Eksempelene er hentet fra Michael Sandels 2009 *Reith Lectures, part 1, Markets and Morals*, tilgjengelig på www.bbc.co.uk.

det å ikke overholde frister eller avtaler (barnehagen). En tillater seg miljøutslipp (flyreisen) fordi en blir gitt muligheten til å *betale* for eventuelt moralske betenkeligheter en kunne ha.⁹⁷

Det vi gjør ved å innføre slike markedsmekanismer, er å åpne for at uønsket atferd kan omsettes i «økonomisk valuta». Ideen om markedet som noe nøytralt kan derfor utfordres, ikke ved at en stiller spørsmål om markedets evner til å fungere slik et marked fungerer, men fordi *markedstenkning impliserer normer* for hva som er omsettelig som varer og ikke. Sandel tar til orde for at vi kritisk bør debattere hva vi mener er omsettelig på et marked. Mer presist, vi må stille spørsmål om det er områder hvor vi en ikke ønsker at moral kan omsettes økonomisk, og en trenger ikke gjøre dette ved å vise til menneskehandel som det eksemplet alle vil nikke anerkjennende til. Det skjer på langt mindre opplagte og mer hverdagslige områder. Kan hende barnehagen kan få sårt tiltrengte biinntekter av forsinkede foreldre, men en må da ikke glemme hva en samtidig åpner for; en står i fare for å *forveksle evne* til å *betale* for seg, med det at noe er *akseptert*. Utfordringen er at denne type debatt synes å forutsette en åpenhet for debatt om *hva det gode er*, ved at en stiller spørsmål om markedet fungerer for å oppnå hva vi nå ønsker at markedet skal oppnå. Som vi har sett forsøkte liberalismen å fjerne seg fra denne type debatt rundt bestemmelsen av innholdet i det gode liv allerede med Hobbes. Som vi har sett ønsker den liberale tradisjonen en nøytral minimumsstat. De vil kun bli plass til en gi en indikasjon på hva forskjellen mellom de som forsvarer markedet og hva dets kritikker er uenig i, men jeg tror allikevel det er nok til å få frem et viktig moralfilosofisk poeng.

Forenklet kan en si at nyliberale teori mener markedet *alltid* vil fungerer best hvis det får operer i fred.⁹⁸ Det finnes innenfor den liberale tradisjonen sterke argumenter for at forsøk på

⁹⁷ Sandel viser hvordan markedsløigikken tillater at moralske vurdering går over til å bli en økonomisk vurdering: «[T]urning pollution into a commodity to be bought and sold removes the moral stigma that is properly associated with it. If a company or a country is fined for spewing excessive pollutants into the air, the community conveys its judgment that the polluter has done something wrong. A fee, on the other hand, makes pollution just another cost of doing business, like wages, benefits and rent» (Sandel 2005b, s.94)

⁹⁸ Et eksempel fra den Norske offentligheten er den Norske tankesmien *Cevitas* undersøkelse av finanskrisen (2007 – 2009). Gustavson (2008) hevder den amerikanske boligkrisen skyldes at en brukte private finansinstitusjoner som instrument for et politisk mål om å sikre flest mulig bolig (s.1)(2008, s.1). Gjennom reguleringer ble utlånsrisikoen overført til staten, noe som endret finansinstitusjonenes «atferd» slik at de ble «risikosøkende» (s.13-14). Gustavson advarer derfor mot regulering, ettersom regulering «... nesten alltid skaper utilsiktede virkninger som ofte gir helt andre resultater enn det politikere og myndigheter har sett for seg» (s. 23). Gustavson hevder «markedsaktørene nesten alltid [vil] søke måter de kan omgå reglene på. Reguleringer fører derfor til en helt annen adferd enn det intensjonen bak reglene skulle tilsi» (s. 24). Hegel kan hjelpe oss med å utfordre denne måten å tenke på. For det første, hvilke normer er individene handler etter, og for det

styring alltid vil være mindre effektivt enn det å la markedet forbli selvregulerende, det å koordinere og styre markedet er ikke noe en sentralmyndighet kan evne, det er kun markedet selv som kan tilpasse seg og forutsi markedets bevegelser.⁹⁹ Hayek er en typisk eksponent for dette synet. Han hevder at kun et sterkt forsvar for privat eiendomsrett og et selvregulerende marked er det som kan sikre individuell frihet.¹⁰⁰ Den motsatte forståelsen vil være å hevde noe om at markedet først og fremst må bli forstått som velfungerende, hvis det oppnår mål som er bestemt *moralsk* eller *politisk*. Sagt annerledes, markedet må gjøre det vi ønsker det skal gjøre, et marked fungerer kun i den grad det oppnår visse mål vi – fellesskapet – ønsker. Den siste forståelsen ser *målet* markedet tjener som det viktige, en må da altså definere funksjon eller mening først, en tankemodell som klart slekter på Aristoteles fremgangsmåten. En kan først avgjøre om noe er velfungerende eller ikke etter å ha forstått dets funksjon. Markedet blir da ikke et mål i seg selv, men kun et middel for andre mål. Disse to måtene å se markedet på står i diametral motsetning.

Problemet med den frie markedslogikken er at den synes å fjerne fra en forståelse eller diskusjon rundt fellesgoder, så lenge det kun er egeninteressen som råder systemet. Sandel gir et eksempel til *ettertanke*. Orkanen Katrina rammet kysten av USA i 2005. Som følge av orkanen steg prisene på blant annet bensin og innkvartering. I en slik *krise* bryter markedslogikken sammen hvis alt individene handler etter er et profittmotiv. Varer som dekker grunnleggende menneskelige behov kan man ikke velge bort, selv om prisene stiger. En må heller si det som at markedskreftene utøver en «tvang» ovenfor individene. Forstår vi derimot markedet som en måte vi har organisert oss, blant annet for å imøtekomme grunnlengde behov, så bør det være disse grunnleggende målene som opptar oss. Det er i så fall disse målene individene må få en innsikt i og som former deres handlinger. Dessverre var det flere tilfeller hvor individer valgte å profitere grovt på katastrofen (Sandel 2009, s.7). Spørsmålet jeg ønsker å stille er da et om hvilke insentiver og hvilke normer individene

andre, kan det tenkes at et individ som *forstår* intensjonen bak *reguleringer* – et individ som er bedre *integrert* – ikke vil forsøke å omgå reguleringen, men se hvordan reguleringen er ment å tjene både egne og andres interesser. Individet vil da kunne ha det *allmenne* som mål for sine handlinger, og samstemme det med egen mål.

⁹⁹ Hegel hevder i motsetning at regulering og inngripen er nødvendig, ettersom «... det er nødvendig med en offentlig forsyningspolitikk og -ledelse fordi store industribransjer er avhengig av ytre rammebetingelser og fjerne forhold som ikke kan overskues av dem som er henvist til disse sfærene og bundet til dem i sitt daglige virke» (§ 236).

¹⁰⁰ «Hayek ... insist that the contemporary liberal fixation on 'the mirage of social justice' leads them to ignore the way that freedom depends on a decentralized market based on private property, the overall results of which are unpredictable» (Gaus & Courtland 2008).

handler etter? Hvilke normer eksisterer utover de rent selviske, hvis det som belønnes og promottes først og fremst er atferd som gir foretaket profitt og overskudd. Bør en ikke spørre seg hvor moral da har tatt veien? Om vi husker tilbake trakk Pippin et skille opp mellom det psykologiske (det subjektive) og det sosiale (det objektive), og som vi har sett forstår Hegel disse to sfærer som uløselig knyttet til hverandre. Våre omgivelser gjør noe med oss. Det er dette Sandel er opptatt av, markedslogikken kan forme både normene våre og oss som individer.

Hos Hegel finner vi en forståelse av hvordan korporasjonene utvikler og former individet internt i det borgerlige samfunn (§ 255). Individet må bli gitt innsikt i hvordan fellesskapet fungerer. Det er en forståelse av individet som sammenvevd og knyttet til fellesskapet som ikke skal påtvinges individene, det er ikke et ideal som skal realiseres i form av et utopisk statsprosjekt, men en forståelse av nødvendigheten for å overkomme det rent selviske. Et konkret problem er at markedsmekanismer ikke gir moralsk dannelselse, slik Hegel forstår det som viktig at en blir integrert i fellesskapet og gjenfinner sin egeninteresse ikke på tvers av – som instrumentell til egen nytte – men ved å forstå seg selv som deltager i et samspill. For Hegel kan man ikke realisere sine mål kun ved å se til egeninteressen, siden en i utgangspunktet er avhengig av andre. Alt annet fungerer ikke så fort markedet fungerer. Det er snu det på hodet, individene må bli gitt innsikt og få en forståelse for sin egen avhengighet av andre. Først med en slik form for dannelselse på plass staten vil staten være sterk og stabil. Frihet hviler derfor på en «innsikt», en tetthet mellom individene, hvor en har anerkjent den andres betydning for egen frihet. En har tatt innover seg anerkjennelsens logikk.

Sandels advarsel mot å eksportere markedslogikkens tankemodell til andre områder - ettersom dette kan medføre moralske implikasjoner en ikke ønsker – må bli forstått som en advarsel mot nyliberale tendenser om å la markedslogikken legges til grunn som den dominerende samfunnsmodellen. Denne advarsel er kanskje i dag mer aktuell enn den gang Hegel formulerte det som en kritikk av å la egeninteressen være det eneste som binder individene (§ 258 A). Egeninteressen er i dag satt i omfattende system som preger stort sett alle forhold ved samfunnet. Markedet må i dag bli forstått som en sterk normdannende kilde som former og definerer både individet og individets begrep om frihet.

Rettens tilvære

Hegel uttrykker en skepsis til en *rettsliggjøring* av samfunnet som han mener liberalismens syn leder mot, i og med liberalismen mener *rettigheter* og *eiendom* er det essensiell som sikrer individet frihet. Min påstand har vært at Hegels advarsel kanskje er mer aktuell i dag enn da han satte den frem for nesten to hundre år siden. Han advarer nettopp mot å la den *grunnleggende* etiske relasjonen, anerkjennelsens logikk, bli truet. Rettigheter er virksomme kun hvis de blir respektert, og som vi har sett mener Hegel at det forutsetter at anerkjennelsens logikk ligger til grunn. Men i Hegels kritikk finner en også en påminnelse om at det må være samsvar mellom det juridiske og det moralske. En kan forstå dette hvis en stiller spørsmål om hva som vil skje dersom moralske spørsmål blir redusert til og forstått som rent legale (juridisk) spørsmål. Altså at handlingsalternativer vurderes opp i mot hvorvidt handlingen bryter en lov eller ikke, og at en begrunner handlinger som akseptable så lenge de ikke bryter en lov (eller verre, en handling blir forstått som «legitim» så lenge det ikke er fare for å bli straffet). Min påstand er konturene av jussens begrensninger raskt vil bli tydelig hvis et samfunn først og fremst forstår seg selv som et rettslig og ikke som et moralsk fellesskap. Sett at individene forstår det som hensiktsmessig å være mest mulig profittsøkende, så lenge man er innenfor jussens grenser – altså at all butikk er grei butikk, så lenge det er lovlig. Jussen oppgave blir da kontinuerlige å skulle (forsøke) bedrive atferdskontroll gjennom regulering og lovgivning, ettersom individene ikke vurderer handlinger moralsk, men juridisk. Ville det ikke her være betimelig å spørre hva slags *fellesskapsfølelse* vi kan snakke om, altså hva slags relasjon det er mellom individene, hvis så var tilfelle?

For Hegel ville et samfunn hvor handlinger kun vurderes som legale være beskrivelsen av det borgerlige samfunn i oppløsning. Abstrakt rett – i form av eiendomsrett, avtalerett og strafferett – forutsetter den form for dannelse som «... gir retten *tilvære*, gjør den *allment anerkjent*, visst og villet...» (§ 209). Dette er den *refleksive* forståelsen individet må ha til lover og regler vi har sett Hegel legge vekt på, og det av to grunner: det er kun slik *den subjektive viljens prinsipp* kan ivaretas, altså ved at vi kan forstå og erkjenne det fornuftige i lover og regler, men også fordi det er slik vi som fornuftsvesener stiller oss overfor vår egen vilje og reflekter over våre valg mot en moralsk bakgrunn. Den er denne frihetsforståelsen Hegel mener skiller oss fra dyrenes umiddelbart søken mot tilfredsstillelse av appetitten, slik vi så på ved Hegels viljesbegrep. Gitt Hegels viljesbegrep kan ikke rettstaten bli forstått som noe *utvendig* til individenes bevissthet, det må bli et *indre* anliggende, det er noe individene

deltar i og støtter opp under og som involverer en. Det er problemer knyttet til jussens kompleksitet og krav til ekspertise (se § 228 A), som Hegel er klar over, men forskjellen til det den liberale tradisjonens forståelse er i det minste klar nok. Rettstaten er ikke noe påtvunget individene utenfra, men noe en deltar i. En grunnlov uttrykket et folks *Geist*. At skilnaden mellom den liberale tradisjonen og Hegels forståelse er stor, er opplagt. Men det Hegel tilbyr er altså en alternativ tankemodell.

Kritikken av rettsliggjøringen av samfunnet er tydelig å finne i Hegels kritikk av kontraktens begrensninger.¹⁰¹ Hvis enkeltindividets forhold til staten, samfunnet, sees ikke bare som fundamentert på en opprinnelig samfunnskontrakt, men hvor relasjonene mellom individene også blir forstått regulert etter samme modell – som juridisk og kontraktuell – synes noe viktig å ha gått tapt. Vetlesen oppsummerer dette som følger:

Hegels analyse går ut på at kontrakten i stadig større samfunnsmessig omfang, på stadig flere områder, vil fortrenge og undergrave den logikken vi har tilskrevet moralske forpliktelser. Dette skjer på tross av at moralske forpliktelser, og bevisstheten om dem, er fenomenologisk dypere enn *rettigheter* og hele dimensjonen for det kontraktuelt og juridisk kodifiserbare. Moralske forpliktelser... er ikke å forstå som en effekt av andre rettigheter, eller av forordninger som er blitt etablert takket være bevisst oppnådd enighet og kontraktinngåelse. (Vetlesen 2007, s.109)

Hvis medlemskap i staten, slik kontraktteoretikeren mener den måtte være basert på frivillighet, kun er å forstå som en formal og valgbart relasjon man har til fellesskapet, synes deltagelse i staten være noe en kan gå inn og ut av ettersom det passer en.¹⁰² Den sosiale kontrakten er da opprettet og opprettholdt kun som en garanti for ens egeninteresser (eiendom, rettigheter), med staten som instrumentet til beskyttelse av disse interessene. Men en kontrakt er å forstå som noe «... ekstern (utvendig) i forhold til partenes personlighet og vilje, deres væren i moralsk forstand» (Vetlesen 2007, s.109). Dette er Hegels påstand om at det borgerlige samfunn kun er en utvendig stat. Den mangler det moralske dypere nivået som bindere individene til fellesskapet. Hegel representerer slik et kritisk syn til troen på rettstaten

¹⁰¹ En kan se på Hegels kritikk av Kants forståelse av ekteskapet (§ 75 A). Hegel mener ekteskapet gjør noe med individene, det skjer en indre endring i det man inngår en «enhet» med den andre. Ekteskapet kan derfor ikke beskrives som en frivillig inngått kontrakt med like betingelser for avslutning, og hvor avtalereguleringen gjelder gjensidig bruk av hverandres kjønnsorganer, slik Kant gjør (Kant 2002, 24).

¹⁰² Se Vetlesen og Henriksen for dagsaktualisering av Hegels kritikk av kontraktens moralske begrensninger (2003, s.98-99). Se også Vetlesen (2007, s.107-111).

og marked som tilstrekkelig for å sikre frihet. Hvis en lar kontraktuelle relasjoner bli den dominerende moralske modellen i samfunnet fjerner en det fundament kontraktuelle relasjoner er avhengig av for i utgangspunktet å kunne fungere: *Sittlichkeit*.

Tilsvar på Berlins paternalismekritikk

Fordelen med det negative frihetsbegrepet er dets svært enkle *identifikasjon* av *frihet*, med det en ønsker å gjøre. Påstanden min har vært at bilde av individet som best vet selv, passer godt med (et ønsket) bilde av markedsaktøren. Jeg har nå tenkt til å legge ytterligere et punkt til kritikken av Berlins frihetsforståelse, men vil gjøre det også ved å fremsette et konstruktiv og positiv element som finnes hos Hegel, ved å vise hvordan Hegel kan svare på en innvending om paternalisme. Hans svar på paternalismekritikken må sies å tilby noe.

Det positive frihetsbegrepet er hva Taylor kaller et *utøvelseskonsept*; man er fri kun i den grad en lykkes i å bestemme over seg selv og sin egen livsform (2009, s.427). Hos Kant og Hegel har vi sett en forståelse av at frihet er knyttet til hvorvidt en lykkes eller mislykkes i å forta moralske vurderinger, utøve selvkontroll og dermed handle i overensstemmelse med moral. Hos Hegel, spesifikt, handler en fritt hvis en *evner* å gi en *vellykket begrunnelse* for en handling, overfor seg selv og andre, mot en delt normativ bakgrunn. Noe Pippins fortolkning legger stor vekt på. Aktørskap, ens status som rasjonell aktør, er derfor det første som må legges til grunn, slik vi så på ved anerkjennelsens logikk i del to av oppgaven. Evne til å gjøre «som en vil» er ikke en tilstrekkelig beskrive av hva det vil si å være fri hos Hegel, og det er derfor han også bruker så mye plass på å pakke ut sitt viljesbegrep; ens vilje kan ikke være påtvunget av andre, eller falsk og misledet, med ukjent opphav eller rett og slett generert av et begjær man ikke kontrollerer. En mangler i slike tilfeller det å ha vurdert, reflektere og kommet frem til handlingen som ønskelige, både med henblikk på hva en selv ønsker og ovenfor sosiale moralske standarder. Frihet i negativ forstand, kun som fravær av inngripen fra andre, dekker ikke denne dimensjonen. Hegel vil si at negativ frihet beskriver kun en forutsetning for frihet, men at det ikke er en tilstrekkelig beskrivelse av hva vi mener med frihet.

Si at en derfor aksepterer at de som forsvarer det positive frihetsbegrepet, har rett når de hevder frihet ikke kun handler om fravær av hindringer eller ikke. I så fall må en innrømme

det problematisk i å skulle si at utøvelse av ethvert ønske, uavhengig av hva det ønsket er, er det samme som å ha frihet (Taylor 2009, s.430). Det en egentlig sier seg enig i da er at en ikke kan ta alle ens preferanser og ønsker for «gitt». En må si seg enig i at spørsmålet om frihet ikke kan besvares ved å avgjøre hvorvidt en får tilfredsstilt sitt begjær – hva det nå enn er. Man må stille spørsmål om opphavet til sine ønsker, men som vi har sett mener Berlin den positive frihetsproblematismen åpner døren for tvang og manipulasjon og leder til totalitære statsprosjekter. Denne lesningen av Hegels prosjekt har jeg avvist. Men det er verdt å se på nøyer på hva Hegels motsvar kan fortelle oss.

Poenget til Hegel, og andre som forsvare positiv frihet, er ikke å åpne døren for manipulasjon, men å hevde at individet ikke kan være den øverste autoritet i hvorvidt ens ønsker er riktige eller gale, er noe en kan stå for og identifiser seg med, med mindre vi baserer oss på en antagelse om at subjektet ikke kan ta feil om hva det egentlig vil. Men for å hevde noe slikt må man i så fall anta at individet aldri tar feil av i sine ønsker, og en slik antagelse – om at individet ikke tar feil om hva det selv vil – er feilaktig. All empiri peker i motsatt retning, det de fleste opplever er nemlig at en stadig vekk tar feil. Vi korrigerer stadig egen og andres atferd. Beskrivelsen av aktøren som i utgangspunktet har korrekte ønsker og preferanser kan neppe forsvares, med mindre vi antar at individet er *selvtilstrekkelig* – som er den type antropologi Hegel og Aristoteles avviser. Atferd endres på bakgrunn av læring, både moralsk og praktisk gjennom hele livet. Det er noe som skjer i dialog med andre hvor en bedømmer, roser og kritiserer. Det er rett og slett noe som daglig skjer i det en omgår andre. Vi oppgir våre posisjoner når vi tar feil og revurdere de grunnen vi hadde for å handle slik vi gjorde. Det er derfor nødvendig å sikre at den type sosial omgang – hvor vi korrigerer hverandres atferd og lærer av hverandre – får best mulig vilkår, slik vi har sett Pippins «diskursetiske tolkning» understreker viktigheten av. Vi må lage et effektivt rom for begrunnelser og fornuft, fordi det sikre friheten som rasjonelt aktørskap.

En kan derfor gi tilsvaret på beskyldning om paternalisme fra Berlin og andre er kritisk til det positive frihetsbegrepet. Paternalismekritikken er en påstand om at de som forsvare positiv frihet, hevder å vite bedre enn andre (enn en selv) hva som er best for en, og motsatt, påstanden om at det er individet som selv vet best. Det problematiske med Berlins paternalismekritikk er at den synes å medføre en *kategorisk* påstand om at individet bør ha rett til å kreve *gyldighet* for sine påstander. Det en da ber om, og som en mener individet i

«individualisme tidsalder» har krav på, er å bli respektert for sine synspunkter og sine ønsker – alt annet vil være å redusere individet og begrense dets frihet. Men dette er uttrykk for en feil forståelse av det *subjektive prinsipp*. Påstanden om at «ingen andre kan fortelle meg hva jeg skal gjøre» kan neppe forsvares, en slik posisjon skiller blant annet ikke mellom det å mene noe om hva som er best for andre, og mene noe om hva andre også burde vite (Øfsti 2009, s.118). Men ikke minst er det filosofisk problematisk at en slik posisjon ikke etterlater oss noe å *etterprøve gyldigheten* av individets utsagn mot. Med mindre enhver ytring som pretenderer å være sann også skal måtte aksepteres som sann (relativisme). Vi trenger altså å se etter måter å kunne *etterprøve* privatindividets påståtte gyldighetskrav. En kan ikke legge sannhet i individets hender alene, slik Hegel advarer mot i sin kritikk av subjektivisme.

Det filosofiske poeng jeg dermed sikter mot kan best bli forstått med tanke på den Aristoteliske tankgangen en finner hos Hegel. Tilsvaret på paternalismekritikker er nemlig at Hegel ikke hevder «å vite bedre enn andre», derimot hevder han det ikke kan være opp til det enkelte individet å vite, eller alltid vite best, hvordan det til enhver tid skal handle – ikke bare i etisk henseende, ovenfor andre – men også med henblikk på hvordan leve et godt liv *qua individ*. Det er derfor Hegel og de som vektlegger positiv frihet er opptatt av hvordan vi må forstå oss selv som *deltagere* i et *moralsk fellesskap*, og det er også derfor paternalismekritikken feiler, en overser det uholdbare ved å sette individet frem som den ypperste autoritet. Normer er en intersubjektiv entitet, og sannheten av dem kan ikke bestemmes av enkeltindividet alene. Ved en for sterk tro på individets selvtilstrekkelig overdriver en individets evner til å finne ut av og kunne vite noe om hva et godt liv er, eller hvilken handling som er den riktige. Dette er noe vi gjør i fellesskap. Hos Hegel er frihet noe vi oppnår i fellesskap.

Litteraturliste

2009. *Liberalisme: politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Aristoteles, 2007. *Politikk*, Oslo: Vidarforlaget.
- Aristotle, 1999. *The Nicomachean Ethics* T. Irwin, red., Hackett Publishing Co, Inc.
- Beiser, F., 2005. *Hegel*, New York: Routledge.
- Berlin, I., 2009. To begreper om frihet. I L. F. Svendsen, red. *Liberalisme: politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*. Universitetsforlaget.
- Berlin, I., 1969. Two Concepts of Liberty. I *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- C. Boas, T. & Gans-Morse, J., 2009. Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan. *Springerlink.com*. <http://pages.sbcglobal.net/tboas/neoliberalism.pdf>.
- Carter, I., 2008. Positive and Negative Liberty. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>.
- Dahl, T., 2002. Havesyken som moralsk problem - Er Adam Smiths løsning tilstrekkelig? *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 36(3).
- Dworkin, R., 2001. Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach. *Arizona law review*, 43(2).
- Franco, P., 1999. *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press.
- Frankfurt, H.G., 1988. Freedom of the will and the concept of a person. I *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaus, G. & Courtland, S.D., 2008. Liberalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>
- Gillespie, M.A., 1997. The New Hegel. *Political Theory*, 25(4), 584-597.
- Gjelsvik, O., 2009. Pengar og fridom. I A. Måseid & G. Skirbekk, red. *Filosofi i vår tid: festskrift til Jon Hellesnes*. Samlaget.
- Gustavson, M., 2008. Sosialisme på sparebluss - USAs feilslåtte boligpolitikk. www.cevita.no.
- Hampton, J., 1989. Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics? *Ethics*, 99, 791-814.
- Hardimon, M.O., 1994. *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation (Modern European Philosophy): The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press.
- Harvey, D., 2005. *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.

- Hayek, F.A.V., 2009. Frihetens konstitusjon (utdrag). I L. F. Svendsen, red. *Liberalisme: politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*. OSLO: Universitetsforlaget.
- Heath, J., 2009. Methodological Individualism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/methodological-individualism>.
- Hegel, G.W.F., 2001. Lectures on Aesthetics. I R. Kearney & D. Rasmussen, red. *Continental Aesthetics*. Blackwell Publishing.
- Hegel, G.W.F., 2006. *Rettsfilosofien*, Oslo: Vidarforlaget.
- Hegel, G.W.F., 2004. *The Philosophy of History*, Dover Publications.
- Hegel, G.W.F., 2009. *Åndens fenomenologi*, Oslo: Pax Forlag A/S.
- Held, D., 2006. *Models of Democracy* Third Edition., Polity Press.
- Hobbes, T., 1996. *Hobbes: Leviathan: Revised student edition* 2. utg. R. Tuck, red., Cambridge University Press.
- Kant, I., 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Moral*, Yale University Press.
- Knowles, D., 2002. *Hegel and the Philosophy of Right*, London and New York: Routledge.
- Locke, J., 2009. Annen avhandling om Borgerstyret. I L. F. Svendsen, red. *Liberalisme: politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Locke, J., 1980. *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Co, Inc.
- MacIntyre, A., 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory* 3. utg., Gerald Duckworth & Co Ltd.
- Mill, J.S., 1982. *On Liberty*, Penguin Classics.
- Parkinson, G., 1985. Hegel's concept of Freedom. I M. J. Inwood, red. *Hegel*. Oxford Readings in Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Pippin, R.B., 2008. *Hegel's Practical Philosophy - Rational Agency as Ethical Life*, New York: Cambridge University Press.
- Popper, K., 2005. *The Open Society and Its Enemies: Volume 2* 1. utg., Routledge Classics.
- Redding, P., 2008. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hegel/>
- Rousseau, J., 1973. *The Social Contract and The Discourses* Revised edition., New York: Everyman's Library.

- Sandel, M.J., 2009. *Justice - What's the Right Thing to do*, London: Penguin Books.
- Sandel, M.J. red., 1984. *Liberalism & Its Critics*, New York University Press.
- Sandel, M.J., 2005a. Morality and the Liberal Ideal. I *Public Philosophy - Essays on morality in politics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sandel, M.J., 2005b. Should we buy the right to pollute? I *Public Philosophy - Essays on morality in politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schaaning, E., 2000. *Modernitetens oppløsning*, Spartacus.
- Skjervheim, H., 1992. Det liberale dilemma. I *Filosofi og dømmekraft*. Det blå bibliotek. Universitetsforlaget.
- Smith, A., 1993. *Wealth of Nations*, Hackett Publishing Company.
- Smith, S.B., 1989. *Hegel's critique of liberalism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Steger, M.B. & Roy, R.K., 2010. *Very Short Introduction to Neoliberalism* 1. utg., Oxford University Press.
- Stillman, P.G., 1974. Hegel's Critique of Liberal Theories of Rights. *The American Political Science Review*, 68(3). <http://www.jstor.org/stable/1959149>.
- Taylor, C., 2007. Atomisme. I *Agora*. Nr. 3. 2007.
- Taylor, C., 1975. *Hegel*, Cambridge University Press.
- Taylor, C., 1979. *Hegel and Modern Society (Modern European Philosophy)*, Cambridge University Press.
- Taylor, C., 2009. Hva er galt med negativ frihet? I L. F. Svendsen, red. *Liberalisme: politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*. Universitetsforlaget.
- Taylor, C., 2007. Selvfortolkende dyr. I *Agora*. Nr. 3. 2007.
- Vetlesen, A.J., 2009. Fellesskap i individualismens tidsalder. I H. E. Nafstad & R. M. Blakar, red. *Fellesskap og individualisme*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Vetlesen, A.J., 2007. *Hva er etikk*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Vetlesen, A.J. & Henriksen, J., 2003. *Moralens sjanser i markedets tidsalder - Om kulturelle forutsetninger for moral* 1. utg., OSLO: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Waldron, J., 2008. Property. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/property/>.
- Williams, R.R., 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press.

Wolin, S.S., 2004. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* New edition., Princeton University Press.

Øfsti, A., 2009. Å begripe politisk frihet. Noen betraktninger. I A. Måseid & G. Skirbekk, red. *Filosofi i vår tid: festschrift til Jon Hellesnes*. Oslo: Samlaget.